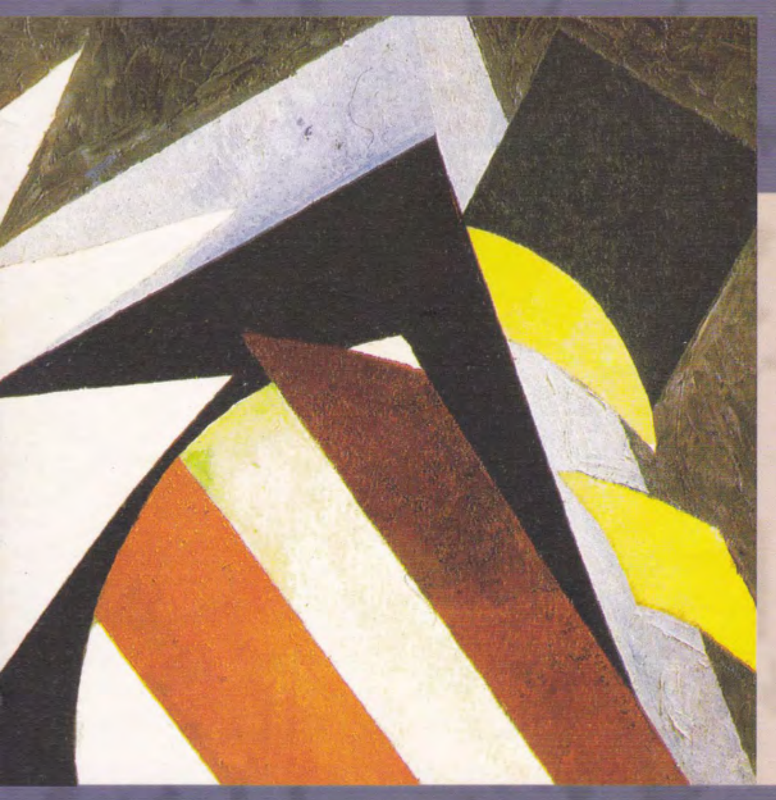
عبد السلام بنعبد العالي

# ثقافة الأذن وثقافة العين





دار توبقال للنشر

# ثقافة الأذن وثقافة العين

عبد السلام بنعبد العالي

# ثقافة الأذن وثقافة العين

**دار توبقال للنشر**
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفيدر، الدار البيضاء 20300- المغرب
الهاتف / الفاكس: 23.23.34.022 (212) - 38.40.40.022 (212)
الموقع: www.toubkal.ma - البريد الإلكتروني: contact@toubkal.ma

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة الفلسفية

الطبعة الثانية، 2008.



لوحة الغلاف لعمل الفنان
أليكسوندرا إيكستير

الإيداع القانوني رقم : 2008/1437

ردمك 5-64-496-9954-978

إهداء

إلـــى زكيّة

* سبق لهذه المقالات أن نشرت في جريدة «الحياة» الصادرة في لندن. وإذ نعيد نشرها هنا لا يسعنا إلا أن نشكر الساهرين على تلك الجريدة التي لولاها لما عرفت هذه المقالات طريقها إلى القارئ.

# 1 . ثقافة الأذن وثقافة العين

لابد للعين من مسافة تفصلها عن موضوع رؤيتها . فإذا «التصق» الموضوع بالعين، فهي لن تتمكن من رؤيته . أما الأذن فعلى العكس من ذلك، تستلزم القرب، وكلما ازداد الصوت اقتراباً كان سمعها أرفع . العين حاسة المسافة والابتعاد والانفصال . أما الأذن فحاسة المباشرة والقرب والاتصال. لا عجب إذن أن تقترن الرؤية بالانعكاس والتفكير، والبصر بالبصيرة، والنظرة بالنظر، والعين بالعقل . وأن تقترن الأذن بالنقل والحفظ والذاكرة .

من المأثور عن فرويد قوله إن الأذن حاسة أولية . وهي كذلك في أكثر من معنى. فهي أولية لقربها من بادئ الرأي . ثم هي كذلك لأنها الحاسة الأولى التي تربط المولود بالمحيط الخارجي . فنحن نسمع قبل أن نرى . والأذن حاسة الليل والظلمة . أما العين فحاسة الصباح والنور . وهي لا ترى موضوعها رؤية جيدة إلا إذا استطاعت أن «تثبته» وتحدد أبعاده . إنها حاسة المكان . فيما الأذن حاسة الزمان . والثقافة التي تعتمدها ثقافة تاريخ وسرد ورواية، ثقافة شفوية لا ثقافة الكتابة والصورة . ثقافة الصوت لا ثقافة الأثر .

وعلى رغم التعقيد المظهري الذي تظهر به حاسة الأذن، واللف والدوران اللذين يكتنفانها، فهي دوما مفتوحة، مستعدة للالتقاط . إنها حاسة «التلقي»، بينما العين، على رغم صفائها، قادرة على أن تغلق نوافذها من حين إلى آخر، ثم إنها تخضع موضوع رؤيتها للقلب على شبكيتها . إنها لا تمر إلى موضوعها إلا عبر لف ودوران وانعكاس وتفكير .

والظاهر أن اللغة العربية ليست هي وحدها التي تقرن العين بالتفكير والأذن

بالأخلاق فنقول: «صوت الضمير» و«عين العقل». يقال إن اللغات الإغريقية واللاتينية والجرمانية كلها تربط الصوت بالضمير، والسمع بالطاعة، والأذن بالرضوخ.

لا عجب إذن أن تكون ثقافة الأذن ثقافة السمع والمحافظة. إنها ثقافة الوثوقية والتقليد، ثقافة ترضخ للصوت - المنبع، ولا تبتعد عنه بما يكفي كي تُعمل فيه «فكرها». ثقافة الأذن هي على الدوام ثقافة سلطة: كل سمع طاعة.

أما العين، فلما لها من قوة قلب ذاتي على شبكيتها، ولما لها من قدرة على تعديد منظوراتها وزوايا نظرها، تجعل الثقافة التي تعتمدها ثقافة نقدية تسلّم، منذ البداية، بأن التأويل يتعدد وأن المنظورات تختلف، وأن كل معرفة تصحيح لأخطاء، وأن كل علم تسبقه إيديولوجيا تقلب الأمور «مثلما تقلب الموضوعات على شبكية العين».

## 2. السر والإيديولوجيا

يشترك السر مع الإيديولوجيا في كونهما يقومان معا على التستر والاختفاء. لذا فهما يشكلان مفهومين أساسيين في الفكر المعاصر حيث لم تعد الحقيقة تنير ذاتها، ولم تعد المعرفة إدراكا مباشرا لموضوعها، بل أصبح طريقها يتم عبر لف ودوران.

غير أن بنية الاختفاء والتستر تختلف في السر عنها في الإيديولوجيا. فبينما يظهر الاختفاء في السر كاختفاء بحيث يكون السر دوما متجليا ظاهرا. ويكون اختفاء السر هو ظهوره، ففي الإيديولوجيا لابد وأن تأتي لحظة يرتفع فيها الاختفاء، فإذا كانت الإيديولوجيا تقوم على مفاهيم الوهم والاستلاب والوعي المغلوط واللاوعي، فهناك لحظة ترقى فيها العلاقات اللاشعورية إلى مستوى الوعي، هناك «لحظة» هي لحظة الانكشاف واللااختفاء.

بيد أن الانكشاف والتعرية والفضح يقضي على السر ويقتله كسر. ولا يعني هذا أن

السر يظل مجهولاً لا يُعرف، بل العكس من ذلك، إنه لا يكون سرا إلا إذا عرف، لكنه ينبغي أن يعرف كسر، **أن يعرف كشيء لا يعرف**. فمعرفة السر تعني الحفاظ عليه، لكن الحفاظ عليه لا يعني السكوت عنه، وإنما محاولة الإفصاح عنه. وهذا لا يعني فضحه وتعريته للآخرين، وإنما محاولة إظهاره كسر، وكشفه كاختفاء.

هاتان الطريقتان في الاختفاء تكادان تشكلان نظامين احتماعيين متباينين، أو نظامين مختلفين من أنظمة الحقيقة على الأقل.

فالطريقة الأولى وهي طريقة الاختفاء الإيديولوجي، تفترض نظاما للحقيقة قائما على ثنائية علم/ إيديولوجيا أو حقيقة/ وهم. وهنا تتمحور الحقيقة حول الخطاب العلمي. وتكون معرفة الواقع الطبيعي والاجتماعي طريقا إلى التمكن منه وقهره والسيادة عليه، وهنا يتخذ المثقف مكانة خاصة في مثل هذا النظام للتستر، وفي الأنظمة المجتمعية التي تقوم عليه. فما دام إدراك الواقع يعني فضح الأوهام الإيديولوجية والقضاء على الاستلاب الفكري ورفع العلائق الإنسانية من مستوى اللاوعي إلى مستوى الوعي، يصبح المثقف، بما أوتي من معرفة وقدرة على التحليل ورفع الأوهام، العنصر الذي يوكل إليه الكشف عما يتستر وراء الأوهام الإيديولوجية و«توعية» الآخرين، ونشر الوعي بينهم.

أما طريقة الاختفاء في السر فهي طريقة مغايرة. والأهم من ذلك، كما يؤكد هايدغر، هو «أن السر لا يعرف عن طريق الكشف والتحليل، وإنما فقط في الحفاظ عليه بما هُوَ سِرٌّ».

من هنا ضحالة أهمية المثقف في الأنظمة المجتمعية التي أصبحت تقوم على «الأسرار».

فالصحف المهمة، أو على الأقل، الصحف الناجحة في تلك الأنظمة، لم تعد تلك التي تتوفر على طاقم من المثقفين المتمكنين من مختلف المعارف، والقادرين على تحليل الواقع والكشف عن مكوناته التي لا تعطي نفسها للإدراك المباشر، وإنما هي تلك التي في إمكانها أن تلتقط أكبر عدد من الأسرار، لتنشرها «بما هي أسرار» يشكل الاختفاء والتستر جوهرها.

ولعل هذا ما يجعلنا نشعر، في أغلب الأحيان، أن المجتمعات المعاصرة لم تعد في

حاجة إلى توعية لإدراك حقائق الأمور لأن هذه الحقائق لم تعد تخفى على أحد، ولم تعد معرفتها وقفا على نخبة من «المثقفين» الذين يوكل إليهم نشرهاوبثها في الأوساط التي «تروج» فيها الحقائق كالمدارس والجامعات والكتب والصحف. وربما كان ذلك من بين الأسباب التي عملت على اختفاء مفهوم الإيديولوجيا، أو على الأقل، أفوله ليدع المكان، شيئا فشيئا، لمفهوم السر. كما قد يكون ذلك أيضا السبب في التحول الذي لحق الدور الذي يلعبه المثقف في المجتمع المعاصر، ذلك أنه إذ لم يعد يجسد «وعي الناس وضميرهم» أخذ يهرب إلى الأمام ليقوم بدور تنبؤي، ويملي على الناس ما ينبغي أن يعتقدوه، سنده في ذلك، لا معارفه وقدرته على التحليل والكشف، وإنما مكانته الاجتماعية والمنابر التي يحتلها. وإذا ما أراد معرفة الواقع يكون عليه أن يتخلى عن "ثقافته" ليلتقط الأسرار ويتصيد الأخبار، لا من الكتب والمدارس والجامعات، وإنما من مستودعات الأسرار التي يحفل بها المجتمع المعاصر. وحتى ما نقوله نحن هنا لم يعد سراً يخفى على أحد.

## 3. التراث والهوية

ما أكثر المقالات والكتب التي تحمل هذا العنوان، غير أننا قلما نتساءل عن الرابطة التي تشد قضية التراث إلى مسألة الهوية. فهل يتعلق الأمر بوجود اقتران بين طرح المسألتين؟ أم أن تحديد أحد طرفي هذه الثنائية مرتبط بتحديد الآخر؟

هناك أمر واقع لابد من الانطلاق منه إذا نحن أردنا تفسير هذا الارتباط، هو أن هناك اقترانا تاريخيا بين طرح المسألة الأولى والقضية الثانية. فكلما طرحت قضية الهوية عبر التاريخ طرحت معها قضية التراث والتجذر التاريخي. ويكفي أن نتذكر، أمثلة على ذلك، ما حدث في ألمانيا خلال القرن الماضي حيث اقترن ظهور الوعي القومي بالطرح الفلسفي لمسألة التراث وقيام النزعات التاريخية، بل وظهور علم التاريخ نفسه. وعرفت

روسيا الظاهرة نفسها حيث طرح مشكل الوعي القومي مع العشرينات من القرن الماضي، خصوصاً عندما احتك الروس بأوروبا مع حروب نابوليون، فأخذت الإنتلجنسيا تطرح مسألة التراث وقضية الهوية في الوقت نفسه.

وعاش الفكر العربي الإسلامي القضية نفسها، منذ عصر التدوين، حيث ساهمت كتب التاريخ بمختلف أنواعه في تأسيس مفهوم الأمة وتحديد الهوية العربية الإسلامية. أما اليوم فلسنا في حاجة إلى تدليل كبير لإثبات الرابطة التي تقام بين طرح مسألة التراث مع قضية الهوية. ويكفي أن نحصي العدد الهائل من المقالات والكتب التي تحمل عُنوانا لها «التراث والهوية» أو «نحن والتراث» أو ما شابه ذلك.

في جميع هذه الحالات يتم طرح مسألة الذات والهوية في مقابل آخر يتحدى بقوته وسيادته. فأمام فروق متعددة تقوم الذات كهوية تكون من التمايز بحيث تصبح الفروق التي تنخر الآخر وتجزؤه من الضآلة لدرجة أنها تمحي أمام هذا الاختلاف الأساس. وفي هذه الحال تلجأ إلى البحث عن جذور متأصلة تقوي وحدتها، فتطرح مسألة التراث والتجذر التاريخي.

يأتي طرح مسألة التراث، إذن، ليؤكد أن هذه الهوية التي تقوم في الحاضر ككيان موحد، قد كانت دوما على هذه الحال. والوحدة التي تشد أطرافها وحدة غارقة في الزمن متجذرة في التاريخ.

وعلى رغم كل ما سبق، فإن الربط بين مسألة التراث وقضية الهوية، إن كان موحداً في المظهر، يفترض شكلين متباينين متعارضين من أشكال الربط: فإما أن يرتبط حديثنا عن التراث بفلسفة متوحشة عن الهوية ترفض الآخر، أو على الأقل ترمي به «خارج» الذات، ولا تنظر إليه كهوة تقطن الذات وتبعدها عن ذاتها، وإنما كطرف آخر، يجيء من «خارج» يقابل الذات ويتعارض معها، وفي هذه الحال تطرح قضية التراث داخل فلسفة التطابق ومنطق الوحدة والاتصال فيرتبط طرحها بالبحث عن التأثيرات والاستمرارات، وعن الاستقرار والدوام: دوام الخصائص التي تميز الذات والسمات التي تخصها ودوام الأرض التي نحيا عليها واللغة التي نتكلمها والفكرة التي نعتقد بحقيقتها.

فلكي نثبت أن حاضرنا يستند إلى ضرورات قارة وركائز عميقة، نلجأ إلى التراث

تزكية لهذا الوهم بالخلود، وإثباتا للـ «نحن» وحفظه وصيانته. وهنا لا مجال للتعدد والكثرة، أو الانفصال والقطيعة. فلا يكون الحديث عن التراثإلا بصيغة المفرد، بل بصيغة التعريف: فكل الاختلافات تمحي، وكل الانفصالات والقطيعات تذوب، وكل التحولات تنصهر لتفسح المجال لكيان موحد، وتتيح الفرصة لظهور هوية خالدة على مسرح التاريخ.

أما إذا ربطنا طرح قضية التراث بفلسفة مغايرة عن الهوية، حيث لا يعود السلب والنفي مجرد لحظة في بناء الهوية، وحيث يقحم الآخر «داخل» الذات ويصبح قائما فيها، ويغدو هو البون الذي يفصلها عن ذاتها، ولا يعود مجرد «ذات» تقابل الذات وتتعارض معها من «خارج» فحينئذ سيبرز التراث في غناه وكثرته وتعدده، ولا يعود اللجوء إليه تزكية للوهم بالخلود، وإنما إصغاء لأصواته المتعددة وتملكا لفراغاته وحفريات لصمته.

إذا كان الموقف الأول، إذن، يعتبر الهوية معطى أول، ويقذف بالآخر في خارج مطلق فيجعل من التراث إحياء لنفس خالدة ووسيلة لتقوية الوهم بالخلود، فإن الموقف الثاني ينظر إلى الهوية كأمر يُغْزى ويكتسح، وإلى الآخر على أنه حركة التباعد التي تنخر الذات نفسها. وهو إذ يلتفت إلى التراث فلكي يتساءل كيف ترسخت أصوله وثبتت نماذجه وتشكلت ذاكرته؟

ذلك أن الأمر يتعلق، في النهاية، بموقفين متباينين من الزمان: زمان الاتصال وزمان الانفصال. فإما أن ننظر إلى الزمان كصيرورة يفصل فيها حاضر متحرك الماضي عن المستقبل، أو نجعل منه حركة التباعد التي تنخر الحاضر نفسه، وتمنعه من أن «يحضر» ويتطابق، فتمنع بذلك «الذات» أن تمثل لنفسها، وتجعل الهوية حركة ونشاطا وفعالية وليس تغنياً بأمجاد ضائعة.

# 4 . الإيديولوجيا والعلوم الإنسانية

كان من نتائج تفتح الفكر العربي المعاصر على التيار الماركسي أن دخل مفهوم الإيديولوجيا قاموس ذلك الفكر، فأصبح الطرح الإيديولوجي لمسألة العلوم الإنسانية طرحا يفرض نفسه فرضاً. إلا أن طبيعة مفهوم الإيديولوجيا الذي كان يروجه ذلك التيار من جهة، وحدود الأفق الإبيستيمولوجي الذي ظل الفكر العربي ينمو فيه من جهة أخرى، حالا دون الطرح الصحيح لمسألة "الإيديولوجيا والعلوم الإنسانية".

ذلك أن النموذج العلمي الذي يحذو حذوه الممارسون للعلوم الإنسانية في العالم العربي، يظل على رغم كل شيء، نموذج العلوم الطبيعية. لذا فإن الأسئلة التي يطرحونها عادة بصدد العلوم الإنسانية لا تخلو قط من النفحة الوضعية. وهي كثيرا ما تذكرنا بتلك التي صاغها كلود برنار بصدد الطب التجريبي مستلهماً النموذج الوضعي للعلوم الطبيعية. كالسؤال عن صعوبات الملاحظة وتكميم الظواهر وتعذر التجريب وإمكان التنبؤ. بناء على ذلك، فهم ينطلقون من فهم وضعي عن الموضوعية، وحينما يطرحون مسألة الإيديولوجيا يصبح همهم الأساس كيفية اختزالها وإلغائها كي يقف الممارس للعلوم الإنسانية على الموضوع في «طهارته ونقائه».

قد يرد البعض أن من حق الباحث في العلوم الإنسانية أن يتخذ موقفا وضعيا من الموضوعية سواء أكان ذلك في تلك العلوم أو في غيرها. ولكن ألا يتنافى هذا مع طرح مسألة الإيديولوجيا ذاتها؟ ذلك أن المشكل الإيديولوجي لن يعود له معنى إذا كانت الموضوعية قيام الموضوع «خارجا» عن الذات، وفي استقلال عنها. إذ يكفي في هذه الحال، اتباع قواعد منهجية لتطهير الموضوع من كل صبغة ذاتية، ما دامت الإيديولوجيا لا تكون حينئذ إلا أمراً مضافا إلى الواقع. وهذا بالضبط ما يطبع الطرح السائد عندنا لمسألة "الإيديولوجيا والعلوم الإنسانية". ذلك أن ضيق أفقنا المعرفي وفهمنا الوضعي عن الموضوعية جعلانا نعتمد أيضا فهما «وضعيا» عن الإيديولوجيا، وهو بالضبط الفهم الذي

ساعد بعض التيارات الماركسية على ترويجه في العالم العربي حيث لا تغدو الإيديولوجيا إلا وجوداً عرضياً، ومجرد عائق خارجي، مهمة النظرية العلمية مجاوزته.

إن المسألة الإيديولوجية في العلوم الإنسانية لا تطرح إلا إذا خرجنا عن السياق الوضعي. إنها لا تطرح إلا حينما لا تعود الإيديولوجيا مجرد غطاء ينضاف إلى «الواقع» الاجتماعي النفسي بل تصير مكوناً من مكوناته. إنها لا تطرح إلا «حينما تكف الإيديولوجيا، كما يقول غودولييه، عن أن تكون مجرد أوهام تنضاف إلى الواقع لتبرر العلاقات الاجتماعية التي توجد دونها وقبلها» إنها لا تطرح إلا حينما تنهار الثنائية الميتافيزقية (وهم/ واقع) فيصبح الوهم واقعاً والواقع وهماً. ذلك أن الوهمي ليس وهما في ذاته، وهو لا يكون كذلك إلا بالنسبة لمن لا يعتقد بوجوده الفعلي. الأسطورة، مثلا، ليست أسطورة، إلا بالنسبة لمن لا يؤمن بها، أما في نظر معتنقها فهي واقع، بل هي «كل الواقع».

إن مسألة الإيديولوجيا تفرض نفسها في العلوم الإنسانية بمجرد أن نجزم بواقعية الوهمي ورمزية الواقع. حينئذ تصبح المسألة المركزية في هذه العلوم مسألة الدلالة والمعنى. ويكون السؤال الأساس ما إذا كان الأمر يتعلق في هذه العلوم، بمجرد تحديد الأسباب النفسية والاجتماعية للرمزي، أو بتعيين الأبعاد الرمزية لما هو اجتماعي نفسي؟! ولا يخفى أن الدراسات الإنسانية (سواء في علم النفس كما هي عند أصحاب التحليل النفسي، أو الانثروبولوجيا كما هي عند ليفي - ستراوس وغودولييه، أو التاريخ كما هو عند ج. دوبي) أصبحت تعلي من شأن الرمزي. فموريس غودلييه، على سبيل المثال، يذهب إلى أن الجانب الرمزي يشكل «واقعا» اجتماعيا لا يقل واقعية عن الفعاليات المادية. فالمستوى الرمزي يعمل، في المجتمعات التقليدية، عمل الاقتصادي في المجتمع الرأسمالي، بل إن من الباحثين في ميدان الإنسان من يعلي من شأن الرمز إلى حد أن يجعله أكثر واقعية من «الواقع». فليفي - ستراوس يؤكد على سبيل المثال، أننا، في السوسيولوجيا نكون «غارقين في الرمزية». فالاجتماعي شأن اللغة، واقع مستقل بذاته، والرموز أكثر واقعية مما ترمز إليه، والدال يسبق المدلول ويحدده. وبالمثل، يؤكد لاكان أنه لم يعد من الممكن أن نتصور أن مستوى الرمز من صنع الإنسان، بل هو مكون من مكوناته، ومحدد من محدداته: «الإنسان يتكلم، لأن الرمز جعل منه إنسانا».

إن الممارسات الدالة، في المجال البشري، ليست انعكاساً أو تعبيراً أو لغة للعلاقات «الواقعية» وإنما هي ما يدركه المجتمع على أنه «يعوز تنظيم ممارساته» حينئذ لا يعود بناء الموضوعية اختزال الرمزي ورده إلى الأسباب «الواقعية»، ولا يعود قضاء على الإيديولوجيا وإنما أخذاً لها في الاعتبار.

إن الطرح الحقيقي لمسألة الإيديولوجيا في العلوم الإنسانية رهين، إذن، عندنا بتوسيع أفقنا الإبيستمولوجي، وتحررنا من النموذج الوضعي وعُدُولنا عن الفهم الوضعي للموضوعية. ذلك أننا غالباً ما نتوهم أننا نقوم بذلك الطرح، في حين أننا لا نعمل إلا على الحاق فصل من كتاب كلود برنار «مدخل إلى دراسة الطب التجريبي» بمخطوط «الإيديولوجيا الألمانية» وشتان بين المؤلَّفين، وبين السياقين!

## 5. هل انتهى ماركس؟

على إثر التحولات التي أصابت كثيرا من الأنظمة الاشتراكية أصبح معظم المفكرين يجد حرجا في توظيف مفاهيم الماركسية أو الاستناد إلى أقوالها واقتباس نصوصها. وهذا ما نلاحظه حتى عند المشايعين للماركسية أنفسهم حيث أخذ التشكك يدب إليهم في ما يتعلق بالماركسية لا كمؤسسات وأنظمة وإنما كمذهب فلسفي وتيار فكري.

والواقع أن هذا التشكيك قديم قدم الماركسية ذاتها. ويكفي دليلا على ذلك، أن نتذكر عبارة ماركس «أنا لست ماركسيا»، وهذا أمر نلاحظه عند كبار المفكرين عندما يتبينون أن أفكارهم تحولت شعارات ومذاهب. ويكفي أن نتذكر موقف هايدغر من الوجودية وفوكو من البنيوية.

فهؤلاء المفكرون يجدون أن ما كان بالنسبة إليهم حياة ومخاضاً فكرياً تحول في المذاهب إلى أفكار جاهزة. وأن ما كان سؤالا واستمراراً في السؤال تحول إلى أجوبة ميتة،

وما كان انفصالا وغرابة تحول إلى شيء مألوف، وما كان حصيلة تفاعل مع الواقع تحول إلى «أمر واقع»، وما كان وسيلة تحرر وانفلات من القهر تحول إلى سلطة تشدهم إلى ثوابت بعينها، وما كان يُتماً تحول انتساباً إلى عائلة فكرية وانضواء تحت إسم واحد موحد.

غير أن هناك من يذهب أبعد من ذلك، ولا يكتفي بالطعن في ما آلت إليه أفكار ماركس عندما غدت عقيدةومذهباً، وإنما في ماركس ذاته، بدعوى أن تحليلات ماركس لم تعد تجد سنداً في «الواقع» ولا أدل على ذلك من أن «تطبيقاتها» و«تجسيداتها الواقعية» لم تعد تستطيع أن تصمد أمام التحولات الكبرى التي عرفها العالم اليوم.

والحقيقة أن الجواب عن السؤال عما إذا كان ماركس قد انتهى ليس بالأمر الهين. ونحن نجد الصعوبة ذاتها عندما يتعلق الأمر بأي مفكر من القمم الفكرية التي عرفها تاريخ الإنسانية، فمن منا يستطيع أن يجزم أن بإمكانه اليوم أن يرمي بهيغل أو بديكارت، بفرويد أو بأفلاطون عرض الحائط؟

وربما كان التعامل مع تاريخ الأفكار كتاريخ بطولات وإبداعات فردية هو الذي أوقع، ويوقع، المؤرخ في مثل تلك الصعوبة. ذلك أننا إن غيرنا نظرتنا إلى تاريخ الأفكار ولم نعد ننظر إليه كمسرح لشخصيات ومنبر لعبقريات فأخذنا نعتبر أسماء الاعلام مجرد علامات لا تحيل إلى بطولات تاريخية بقدر ما ترد إلى بنيات ذهينة، فربما غدت تلك الأسئلة خاوية لا معنى لها.

بهذا المعنى لن يكون في استطاعتنا أن نفصل إسم العلم «ماركس» عن البنية الفكرية المعقدة التي شكلت أسس الحداثة. تلك البنية التي يرمز إليها فوكو بإسم العلم الثلاثي: نيتشه، فرويد، ماركس. والذي نستطيع إن شئنا أن نجعله رباعياً أو خماسياً أو أكثر فنضيف إليه أعلاما أخرى كما لارميه وداروين... إلخ.

تتمخض عن ذلك نتيجتان:

أولاهما أنه لن يغدو في إمكاننا أن نطلب من أحد الأعلام التي تشكل تلك البنية أن يكون بديلاً عن البنية ذاتها. كأن نطلب من ماركس أن يكون مؤسس الحداثة في نظرية المعرفة، وفي حقل التاريخ، وفي الأدب وعلم النفس... إلخ فنقوّله ما لم يقله، وننصرف إلى بناء المذاهب والمنظومات الفكرية.

النتيجة الثانية هي أننا سننفصل عن تاريخ البطولات الفكرية والعبقريات لنؤسس تاريخ البنيات الفكرية التي لا تتوقف نهايتها ولا حياتها على إرادتنا الشخصية أو ميولنا الفكرية.

## 6. شفافية الترجمة

ما يلفت النظر، في ما تعرفه الساحة العربية في ميدان الترجمة، ظهور ترجمات متعددة للنص نفسه. فكلنا يعرف غير ترجمة لكثير من النصوص الأجنبية المهمة. وقد أحصى أحد الدارسين سبع ترجمات ظهرت متواقتة في ما بينها لم تستنسخ بعضها بعضاً. فماذا تعني هذه الغزارة؟

بديهي أن هذا لا يعني فيضاً في الترجمات وغزارة فعلية في ميدان الترجمة ذاته. فالمؤلفات التي تنتظر الترجمة تكاد لا تحصى. فهل يعني ذلك فحسب أن هناك خللاً في تنظيم ميدان الترجمة وتدبيره، وأن هذه «الفوضى» راجعة إلي عدم وجود مؤسسة عربية تضبط المترجمات وتحدد الأولويات وتضمن التنسيق فتمنع التكرار. أم أن الأمر يتجاوز ذلك ويرجع إلى أسباب «عميقة» تعود إلى فعل الترجمة ذاته؟

ذلك أن هذه «الظاهرة» ليست وقفاً على اللغة العربية. فمعظم النصوص الكبرى عرفت، وما تزال تعرف، ترجمات متعددة في اللغة نفسها. بل وفي الحقبة الزمنية عينها. فما نلحظه اليوم في وطننا العربي، يبين لنا أن الترجمة لا تريد، بالدرجة الأولى، أن تقدم النص المترجم، وأن تنقله إلى القارئ العربي الذي لا يعرف إلا لغته، بقدر ما تريد ترويض اللغة المترجمة وتمرينها، وتعويدها لغة الحداثة مبنى ومعنى. فالأمر يكاد يشبه حل مسألة رياضية حيث لا يكون مرمى الرياضي إيجاد النتيجة وإنما معرفة طريقة الإثبات أو طرقه. فحتى إن نحن مكناه من النتيجة يبقى عليه أن يجد هو نفسه طريق البرهان أو طرق البرهان إن أمكن. كل ما في الأمر أن هدفه هو ترويض ذهنه. فالرياضيات رياضة ذهنية.

أما هدف الترجمة فهو ترويض المترجم إلا أن المترجم ليس شخصا اخلاقيا، وهو ليس الشخص الذي يتحمل مسؤولية الترجمة، وإنما اللغة نفسها. اللغة هي التي تتحايل على النص فتتخذ أداة لها هذا المترجِم أو ذاك. وقد تستعمل أشخاصاً متباينين في اللحظة نفسها. لكنها هي التي تترجم.

وإذا كانت اللغة، ذلك الكائن الحي، الكائن التاريخي، هي التي تترجم فهمنا لماذا يعرف النص نفسه ترجمات متعددة في اللغة نفسها سواء في الحقبة الزمنية عينها أو على امتداد تاريخ تلك اللغة؟ ذلك أن الترجمة إذا سعت إلى أن تكون ترجمة نهائية زاعمة أنها تضع نسخة طبق الأصل، لتجعل من اللغة المترجمة مرآة تعكس النص الأصلي، فإنها تكون استعملت حالة معينة للغة، وحالة معينة للفكر الذي تفكر به تلك اللغة، تلك الحالة التي لا بد أن تتبدل وتتحول. بهذا المعنى فإن مصير أعظم الترجمات وأكثرها إتقاناً هو الزوال، وذلك بفعل تطور الذات المترجمة، أي اللغة، والنص الذي يكف عن أن يكون موضع ترجمة لا يحقق ذلك لأنه لقي ترجماته النهائية وإنما لأنه لم يعد يستحث اللغات على ترجمته، ولم يعد فكراً وسؤالاً حياً، ولم يعد نصاً.

فما دام النص نصاً، فإن اللغة التي تريد ترجمته تظل عالقة به لا تنفصل عنه البتة. بهذا المعنى فإن الترجمة لا تستبعد النص الأصلي ولا تغني عنه ولا تصبح بديلا منه. النص المترجم لا يلغي النص المترجَم وإنما يستدعيه كل لحظة. والترجمة هي عقد قران بين نصين لا طلَاق بينهما حتى الموت. فكل ترجمة تظل شفافة وكل نسخة تحن إلى أصلها وتعشقه.

لكن الاستنساخ هنا نسخ وتبديل. إذ أن النص المترجِم نص حركي حي. وهو تأويل للنص المترجَم وتحويل دائم له.

لعل هذه الرابطة القوية بين طرفي الترجمة هي ما يفسر ظهور منشورات مزدوجة اللغة. إنها مؤلفات مرايا، مؤلفات تضع أمام قارئها ومنذ البداية، النص وترجمته، وجهاً لوجه، الأصل ونسخته، معترفة بشفافية النسخة وإحالتها الضرورية الدائمة إلى النص الأصلي، طالبة من القارئ أن يتدخل ليفحص الترجمة ويولّد نصاً ثالثاً عن هذين النصين المتساكنين، واضعة أمام اللغة المترجمة معضلات جديدة ينبغي حلها.

•

# 7. من تأريخ الحداثة إلى تاريخيتها

ينشغل كثير من الباحثين العرب المهتمين بمسألة الحداثة بوساوس تأريخية كالتساؤل: متى ظهرت الكلمة للمرة الأولى؟ ومتى ابتدأت الحداثة ذاتها؟ ومتى انتهت ليبدأ ما بعد الحداثة؟

ولا يبدو أن هذه الانشغالات التأريخية تقربهم كثيرا من إدراك الحداثة. ذلك أن هذه بنية معقدة تتداخل فيها عناصر عدة وليست مجرد نقطة زمنية ينفصل فيها جديد عن قديم. فالمقابلة تقليد/ حداثة ليست المقابلة المعروفة نفسها بين الجديد والقديم.

والأمر هنا شبيه بمسألة التخلف. فالمقابلة: دول نامية/ دول متخلفة، ليست هي المقابلة، غني/ فقير. ذلك أن التخلف بنية معقدة خاصة حديثة النشاة.

الحداثة مثل التخلف، بنية خاصة حديثة النشاة. ونحن العرب لم نعشها في بنائها ولم نواكبها في جانبها الدياكروني وإنما أدركناها في جانبها السانكروني. إننا استطعنا أن ندرك مكتسبات الحداثة وما حققته من منجزات سواء في الميدان الفكري أو السياسي أو الاقتصادي أو التكنولوجي من غير أن نلاحقها في بنائها ونتابعها في إرساء أسسها.

ولو أننا أردنا أن نصف هذه الحداثة الوصف المناسب، فلا أفضل في نظرنا، من أن نستعير ما كان باشلار يقوله عن عقلانية برانشفيك، التي تأتي إلى العلم وقد تحقق وأنجز لتصفه، دون أن تقف على العقلانية العلمية في نشاطها وفعاليتها، من أنها عقلانية مشهد. كذلك هي الحداثة التي نتعامل معها. إنها حداثة مشهد لا حداثة حركة ومسار.

ولعل هذا ما يجعلنا، عندما نريد أن نتحدث عن هذه الحداثة، نتحدث عنها كنتائج ومكتسبات ناسين أن وراء تلك «النتائج» مساراً طويلاً، ودينامية وحركية وعمليات تأسيس وإعادة تأسيس. إننا نتحدث عن العقل والعقلانية، عن الديموقراطية والحرية، وعن الحداثة نفسها لكننا قلما نتحدث عن «التعقيل» والدمقرطة والتحرر والتحديث. إننا لا ننظر إلى الحداثة كعملية أو مجموع عمليات، وإنما كنتائج ومنجزات.

الأدهى من ذلك أننا نعتقد أننا ندرك هذه الحركية، أو على الأصح، ندرك الحداثة

في حركيتها، إن نحن طعمنا نظرتنا إلى الحداثة بوساوس تأريخية. هذا في حين أننا لا نعمل إلا على إخراجها من تاريخيتها لإقحامها ضمن فلسفة وهمية عن التاريخ. إننا نخرج منها الزمان لنجعلها سكونا في الزمان.

وربما كان «جوهر» الحداثة نفسها يتنافى مع هذه النظرة السكونية. ذلك أن هذه المنجزات المزعومة مجرد افتراضات أو أهداف وغايات. أما حركة الحداثة نفسها فتكمن في مسلسل التحديث اللامتناهي: والتحديث دمقرطة وعقلنة وموضعة وتحرر وليس ديموقراطية وعقلانية وحرية. إنه حركة ومسار. ومن يقول المسار والحركة يذكر التسلسل والتدرج والتردد والتأرجح والنجاح والإخفاق والتعثر.

فما العقلانية، على سبيل المثال إن لم تكن تلك الحرب الضروس المعلنة ضد جميع أشكال اللامعقول التي تتوالد وتتكاثر وتتخذ ألواناً من الخداعات، مثلها مثل اللاشعور الفرويدي الذي لا يأتي المحلل مطلقاً على تعريته التامة؟

وما الحرية إن لم تكن تلك الحصيلة اللامنقطعة لجميع أشكال التحرر التي عرفها، ويعرفها، تاريخ الإنسانية سواء فيما يتعلق بعلاقة الإنسان بالطبيعة أو بالبيئة أو بأمثاله من أفراد البَشرية أو بعلاقة الإنسان بنفسه؟

قس على هذا مقومات الحداثة كلها. فهي كلها عمليات إرساء لا متناهية، وهي عمليات مواكبة لبعضها البعض. فلا يمكن للتحديث أن يمس قطاعاً دون باقي القطاعات. التحديث في الفكر يعني التحديث في كل ما يمس الفكر، لكنه لن يكون كذلك إلا إذا كان تحديثا في شتى القطاعات الأخرى من فن وسياسة واقتصاد... إن مقومات الحداثة تتآزر وتتساند، فلا عقلانية من غير ديموقراطية، ولا ديموقراطية من غير حرية وهكذا.

لقد كانت انتفاضة حركةالتحديث في عمقها انتفاضة ضد المطلقات وكانت إقحاماً للزمن في تحديد الماهيات، وتطعيماً للماهية الأرسطية بالروح الهيغلية بحيث يصبح التاريخ والحركة مكونين من مكونات الماهية، لا علامة على تدهورها وانحدارها. لكن ذلك لا يعني أن تظل الماهية ثابتة عبر التاريخ.

وطالما بقي فهمنا للحداثة كمطلقات إما أن تكون كاملة أو لا تكون، فإننا نظل نعمل ضد سبل التحديث ذاتها.

# 8. الهوية المشروع

أعجب لأولئك الذين يكثرون الحديث عن الهوية والأصالة والذاتية كما لو كانت معطيات خالدة، ومطلقات سرمدية لا تعرف نشأة ولا يلحقها تحول ولا يصيبها زوال.

والغريب أن هذا يتم في عالم اليوم الذي نشاهد فيه من حولنا، وبسرعة أصبحت تثير الانتباه، ذوبان هويات ومولد أخرى، وائتلاف ما نعتقده متخالفا، واختلاف ما نعتقده متآلفا، ووحدة ما نحسبه متصدعاً وتصدع ما نحسبه موحداً. فها هي قوميات أخذت شخصيتها تذوب، وحدودها تمحي، والروابط التي كانت تجمع أجزاءها تتحطم، والعقائد التي كانت تضم أعضاءها تنقرض؛ وها هي هويات لم نكن نسمع عنها أخذت تشعر أن الروابط التي تجمع بينها أصبحت شديدة القوة فصارت تبحث عن إسم علم لتكتبه داخل سجل «الحالة المدنية» في ذاكرة العالم المعاصر وتعلن هويتها للآخرين.

العبرة التي يمكن أن تستخلص من ذلك عبرة مزدوجة :

أولا، أن الهوية ليست معطى أول وأن الذاتي ينبغي تملكه، والهوية يلزم اكتساحها وغزوها.

ثانيا، أن هذه الهوية لا تحضر قط كذات متعينة، وأن الذات لا تقوم وتتطابق، وإنما تظل في تباعد دائم عن نفسها. زمانها ليس زمان الحضور والميتافيزيقا، وإنما زمان العود الأبدي.

هاتان «الخاصيتان» اللتان تحددان الذات والهوية تنعكسان على «الآخر».

فالآخر ليس كذلك معطى أول، والغير لا يصبح آخر إلا إذا حوّل من مركزه وزحزح عن تحديداته. فمثلما أن الهوية يلزم تملكها، كذلك الآخر ينبغي فقدانه، أو على الأصح، العمل على فقده والتخلص منه وجعله آخر. **هذا التخلص وذاك التملك وجهان لعملية واحدة سميناها بناء الذات أو بناء/ هدم الآخر**، ما دام كل طرف لا يوجد إلا مع الطرف الثاني وعن طريقه.

بين الذات والآخر حركة انفصال واتصال لامتناهية، بينهما رغبة حياة ورغبة

موت، تعلق ونفور، بناء وهدم. وهذه الحركة اللامتناهية هي ما يحول دون خلود الهوية وخلود الآخر. إنها تقحم التعدد داخل وحدة الهوية، وتجعل الغير يتوحد مع الذات ويصبح آحرها في الوقت نفسه.

لهذا فإن الآخر لا يوجد في تعارض مطلق مع تلك الذات. والأهم أنه لا يوجد خارجاً عنها. فليس السلب هو ذاك الذي يجيء من خارج ليتعارض مع الذات. وإنما ذاك الذي ينخرها من الداخل، فيقضي فيها على كل داخل. ليس السلب تعارضا بين هويتين، بل إنه يقطن الهوية نفسها، السلب هو الحركة اللامتناهية التي تجعل الذات في بعد دائم عن ذاتها، والتي تحول بينها وبين «الحضور» فتجعلها لا تخضع لمنطق الهوية إنما لـ «منطق» الاختلاف.

نحن إذن أمام هوية لا تؤول إلى التطابق، واختلاف لا يرتد إلى التعارض ووحدة لا تسعى إلى الضم والتركيب. إنها إذن وحدة متعددة وهوية معلّقة، أو قل إنها مشروع هوية، وهو في الوقت نفسه مشروع انفصال عن الآخر واتصال دائم معه.

فلنكف إذن عن التغني بالهوية الجاهزة الخالدة، ونشدان الوحدة المنغلقة، واعتماد منطق الذاتية ولنبن هوية تدخل في طياتها الآخر والتعدد والاختلاف.

## 9. الحل والترحال

يقف الفكر التقليدي أمام ثنائي حل/ ترحال ليعلي الطرف الأول على حساب الثاني. فالحل يفضل الترحال مثلما تفضل الحضارة البداوة. الحل عمارة وإقامة واستقرار وبناء وازدهار، أما الترحال فحركة وتنقل وسعي دائب وراء القوت والمرعى.

إلى جانب هذا الوجه الاجتماعي، هناك الوجه الثقافي المعرفي لهذا الثنائي. وهنا أيضا يعلي الفكر التقليدي الطرف الأول، فالعمارة والاستقرار والثبات والسكون، في

نظره، علامات على الحقيقة، مقابل الخطأ الذي يتصف بالعرضية والزوال. وهذا الأمر ينعكس في سلم القيم. فحيث يظهر التجذر والثبات تكمن الفضيلة. الإنسان يزداد قيمة كلما توثقت وشائجه، وحددت معالمه، وضبطت هويته: فابن الحي وابن المدينة وابن البلد، والمشترك في اللغة والملبس، يحظى لدى ذويه بالتقدير، على عكس الغريب المتسكع المتنقل الذي لا أواصر تشده إلى ذويه ولا إلى حيّه ومدينته وبلدته ولغته وملبسه، فهو لقيط لا جذور له.

أما الحداثة فهي تقف، في مختلف أوجهها لتخلخل هذا الثنائي الميتافيزيقي، وتعلي الحد الثاني. أو قل لتفكك الثنائي مبيّنة أن الطرف الثاني ينطوي على فضائل الأول ويفوقها.

أكاد أجزم أن الحداثة أخذت في الظهور يوم فتح الانغلاق الذي يتشبث به الفكر التقليدي. فلا عجب أن تبدأ مع الكشوف والرحلات والأسفار، وأن تحمل لواءها طبقة غازية كشافة رحَّالة، طبقة «الخروج» والانفتاح. وما نشاهده في عصرنا من ازدهار للتنقل والأسفار وتسهيل للرحلات، وظهور للمخيمات و«الدور المتنقلة»، ليس إلا صورة مكبرة لما عرفته وتعرفه الحياة الحديثة من تمجيد للترحال على حساب الحل، أو لنقل من تمجيد للعمارة المتنقلة.

وهذا ما نلفيه كذلك في مستوى المعرفة والأفكار. فالمقابلة بين الحل والترحال تكاد تعادل المقابلة بين الفكر الوثوقي المتجمد والفكر النقديّ المتفتح. فإذا كان ما يطبع الفكر الوثوقي ألفته واستقراره وثباته وانتماؤه إلى عائلة فكرية، فإن ما يميز الفكر النقدي يتمه وحركته وترحاله وغربته. الأفكار الوثوقية «معمرة» تستقر في مواقع بعينها. إنها مواقف. وهي كذلك التفاف وانضواء وانخراط وانتساب، إنها عقد وعقيدة وتعاقد وقران. أما الفكر النقدي فهو سؤال ويُتم وحركة وانفتاح وطلب. وهو، ككل سؤال، يفصح عن فراغ ونقص وعوز. إنه يؤكد أنه ليس إلا جزءاً فيطلب ما يكمله. فهو المجال الذي يقدم فيه الكلام نفسه ناقصاً ينطوي على نقط بتر وتقطع وانفصال. ومقابل هذا الانفصال والتقطع نجد الاتصال الذي يطبع الفكر الوثوقي. فهذا الفكر امتلاء وقناعة واقتناع. هو اتصال وضم وجمع وتوحيد، وسعي حثيث نحو الوحدة والقضاء على الفوارق وخلق التطابق.

هذا الإعلاء من الترحال هو ما يجعل فكر الحداثة ينتصر للقطيعة والتعدد والاختلاف على حساب الاتصال والوحدة والهوية. فكل ما يمجد في الفكر التقليدي على أنه معالم محددة للكائن يغدو هنا حركة وتباعدا يفصل الكائن عن ذاته. وحتى الهوية لا تحدد هنا إلا «كحركة الانفصال التي تبعد الكائن عن ذاته فتقرب بين طرفيه بفعل ذلك التباعد» (فوكو). ولكي نقرب من المعنى المقصود يكفي أن نذكر عبارة لوكيي، التي كان يحلو لسارتر أن يرددها كثيرا : «الإنسان نفي لما هو عليه، واستجابة نحو ما ليس هو». وهنا يعادل الثنائي حل/ ترحال الثنائي السارتري وجود/ عدم. **بهذا المعنى يغدو الإنسان الحديث غريبا بالطبع يتيما على رغمه. فهو كائن بين - بين : إنه «يوجد» بين لغات وبين ثقافات، وأكاد أقول بين هويات.** فليست الإزدواجية والتعدد اللذان يكثر الحديث عنهما اليوم، مجرد رغبة في الانفتاح تأتي بعد أن يتحدد الإنسان، وتتعين الشروط المحددة لأصالته. إنهما بالأحرى معطيات أولى. فإنسان الحداثة إنسان مزدوج اللسان متعدد في صميمه. إنه كائن سندبادي رحال.

## 10 . التفكيك عملية بناءة

كثير منا، عندما يسمع عن الفكر المعاصر أنه فكر تقويض وتفكيك، وحفر ورجوع إلى الوراء، وانفصال وقطيعة، سرعان ما يبادر إلى وصفه بأنه فكر عاجز عن البناء والتشييد، وهذا إن لم ينعته بأنه فكر عدمي، أو بعبارة إيديولوجية بأنه فكر هدام.

والظاهر أن هذا الاستنتاج لا يبدو منطويا على تناقض، تناقض لغوي على الأقل، فالفكر المقوض المفكك الحفار ليس هو الفكر المشيد البناء.

إلا أن أصحاب هذا الفكر لا يبدو أنهم يقنعون بهذا المظهر اللغوي. وهم يتحمسون أشد الحماس للحفر والتفكيك. بل إنهم يجزمون أن التفكير ذاته لا يتم إلا عبر انفصالات وقطيعات. حجتهم في ذلك أسس أنطولوجية وأخرى إيبستيمولوجية.

ولتوضيح موقفهم، بنوع من الإيجاز والتبسيط يمكننا أن نميز بين اتجاهين متعارضين :

الاتجاه الأول يعتبر أن قيام الحقائق نمو وتراكم. وأن نقطة بداية المعرفة هي درجة صفر المعرفة. إنها فراغ وخواء. ويأتي تاريخ الحقيقة ليملأ هذا الفراغ درجة درجة، ويبني المعارف لبنة لبنة.

أما الاتجاه الثاني، فيصدر عن مفهوم مغاير للحقيقة، بل مفهوم مضاد. وهو يعتبر أن بناء الحقائق؛ هدم وتجاوز، وبالضبط هدم للأخطاء العنيدة التي تنتج ويعاد إنتاجها. كما يعتبر أن البداية امتلاء. وما قيام المعارف، في نظره، إلا إفراغ وتقويض وانفصال.

في الموقف الأول تكون المعرفة تذكراً، كما يكون تاريخها استرجاعا للكيفية التي انبنت عليها الحقائق، أما في الثاني فهي تكون، أساساً، فضحاً للأوهام وكشفاً عن أن الأخطاء لم تكن لتعاش بما هي أخطاء.

الموقف الأول يقوم على مفاهيم الهوية والذاكرة والاتصال والبناء والحقيقة، أما الثاني فعلى مفاهيم الاختلاف والقطيعة والتفكيك والخطأ.

نجد صورة واضحة عن هذين الموقفين في فلسفات العلوم حيث نلفي موقفا اتصاليا بَنَّاءً يعتبر أن المعارف العلمية امتداد لبادئ الرأي، وأن التجربة العلمية امتداد للتجربة العادية، وأن لا فرق بينهما في الطبيعة وإنما في درجة التعقيد. وإلى جانبه الموقف الانفصالي الذي يرى أن المعارف العلمية انفصال عن بادئ الرأي، وأن التجارب العلمية حروب معلنة ضد التجارب العادية والمعارف الاختبارية. لهذا فإن ما يميز هذا الموقف الثاني امتداحه للقطيعة والانفصال الذي ينقل إلى تاريخ العلم ذاته. وهذا هو السياق الذي قال فيه التوسير بان «ما قبل تاريخ علم هو تاريخ إيديولوجيته».

وعلى رغم ذلك ليست العلاقة بين الموقف البناء والموقف التفكيكي علاقة سلم وهدنة، وقد سبق أن قلنا إن الموقف الثاني مضاد للأول، ذلك أن الهدم والتقويض ينصبان على ما بناه ويبنيه الموقف الأول. فلا معنى لاستراتيجية الهدم إلاّ مقابل استراتيجية البناء. ولا موت دون حياة، ولا تفكيك دون التحام، ولا تعدد دون وحدة، ولا اختلاف دون هوية.

تستمد استراتيجية التفكيك إذن معناها من المنزلة التي نعطيها للخطأ : فإن كانت

تلك المنزلة منزلة هشة عارضة أصبح تاريخ المعارف تاريخا سلميا، وبنَاءً مسترسلا. أما إن غدا الخطأ متمتعاً بوجود ضروري صارت المعرفة حرباً معلنة علىَ الأوهام التي لا تنفك تتلون وتتقنع. **وهذا التلون هو ما يجعل التفكيك استراتيجية لا متناهية.** إلا أن ما ينبغي التأكيد عليه أن الأمر لا يتعلق إطلاقاً بموقف متشكك ينفي الحقائق. وغاية ما في الأمر أنه يتجاوز المعنى الميتافيزيقي للحقيقة، ويرفض المنزلة الهشة التي تعطيها الميتافيزيقا للخطأ. فحقائق هذا الفكر، هي في انفصاله اللامتناهي عن الأخطاء.

إذا كان الفكر المعاصر إذن يكثر الحديث عن التقويض والتفكيك والحفر فذلك رغبة منه في إعادة الفعالية والحيوية للفكر النقدي، أو للفكر بما هو نقد، خصوصاً بعد التحجر الذي أصاب مفهوم النقد ذاته، وبعد السبات الوثوقي الذي سقط فيه حتى أكثر أشكال الفكر الجدلي ثورية وحيوية.

## 11. الوحدة وحدتان

لعل أهم ما يميز آلية التفكير الإيديولوجي هو أنها آلية مُوَحِّدة. فالإيديولوجيا ميالة إلى الضّم والتوحيد. وهي ترى وحدة في ما يبدو متعدداً، وانسجاماً في ما يبدو متناقضاً، وائتلافاً في ما يبدو متخالفاً. إنها، كما قال أحد الماركسيين، الإسمنت الموحد للمجتمع. وهي تمتلك قدرة جبارة على صهر التناقضات وإلغاء الفوارق وجمع الشتات. إنها «رحبة الصدر» تفتح ذراعيها لتعانق الجميع وتجعلهم «يعتنقونها». وهي دائماً نداء ودعوة. لذلك تقترن لدينا كلمة إيديولوجية بلفظ الدعوات: الإيديولوجيا دعوة للانتساب إلى رابطة واحدة، والانضمام إلى عقيدة موحدة، والانخراط في سلوك موحد.

وإذا كان مفهوم «الوحدة» ينطوي على معنى القهر والتسلط، أمكننا أن نقول إن كل إيديولوجيا بما هي كذلك، ومهما كانت عقيدتها، هي تحكم وضغط وقهر. إنها،

بالتعريف، رفض للاعتراف بالتعدد والاختلاف. كل إيديولوجيا، بما هي كذلك، هي توحيد ووحدة، وبما هي كذلك هي قوة وسلطة. إنها لا تسمح لما يخالفها، ومن يخالفها، بأن يترعرع داخلها، أو على الأقل، إنها تتوهم الأمر كذلك.

ولعل الأحداث التي نعاصرها هذه الأيام تكشف لنا زيف هذا الوهم. فقد تبين، في مناطق متعددة من عالم اليوم، أن انحسار بعض الإيديولوجيات الكبرى التي عمرت زمناً ليس بالقصير، والتي كان يبدو أنها انتصرت على «ما تحت - الإيديولوجيات» أن هذه الإيديولوجيات الصغرى ما تزال تنبض حياة، وأنها لم تكن ميتة إلا مقارنة بالصخب والانبهار اللذين كانت تمارسهما الإيديولوجيات الكبرى على عقائد متعددة كانت مقموعة في مناطق كثيرة من أنحاء العالم، لكنها سرعان ما أبانت عن «قوتها» بمجرد انحسار أمهاتها.

نتيجة ذلك أن آلية التوحيد التي تحدثنا عنها آلية مفتعلة. فالوحدة التي تلوّح بها الإيديولوجيا، وخصوصا إيديولوجياتنا العربية، وحدة موهومة في غالب الأحيان. وهي لا تعمل إلا على إخفاء التعدد وطمسه، وتلوين التناقضات وتغليفها، وقمع الفروق وإخفائها في حين أن تلك التناقضات والاختلافات تظل تنخر الوحدة، وتزعزع جذورها.

هل يعني ذلك أن كل وحدة، بما هي كذلك هي دوماً وحدة مزيفة، وأنها لا يمكن أن تكون إلا قهراً لكل اختلاف، وقضاء على كل حرية؟

الظاهر أن هناك شكلين من أشكال الوحدة: وحدة إيديولوجية وأخرى تريد أن تكون وحدة مضادة. الأولى تعيش على الوهم وتقدم نفسها علة ومبدأ، أما الثانية فتريد أن تكون معلولا ونتيجة، وبالضبط معلولا للفروق والاختلافات.

ولعل أفضل تقريب لهذا المفهوم عن الوحدة مقارنتها ب «الإرادة العامة» كما يعرّفها روسو في «العقد الاجتماعي» إنجيل الثورة الفرنسية ودستور الديموقراطية: إنها مجموع الفروق والاختلافات، لا حصيلة الاتفاقات والتوحد. فالوحدة لا تكون، ولن تكون، فعالة إلا إذا اعترفت بالتعدد، وانطلقت من الفروق ومجدت التناقض، وإلا ظلت أغنية ونشيدا ودعوة إلى العناق والاعتناق، لكن كل أغنية سرعان ما تبلى وتزول.

# 12 . العرب في عصر التقنية

من نافل القول التأكيد على أن قضية الذات والآخر في الفكر العربي، وما يرتبط بها من قضايا الخصوصية والأصالة خضعت وتخضع لتحوّل تاريخي أعطى كل مرة مضموناً مغايراً لكل مفهوم من تلك المفاهيم. ويكفي دليلاً على ذلك أن نستذكر مختلف الأسماء التي أطلقتها تلك الذات على نفسها أو نعتت بها الآخر قبل أن يصبح هذا الآخر "أوربا" أو "الغرب"، وقبل أن تغدو تلك الذات "عرباً".

إلا أن ما لم يقع الإلحاح عليه بما فيه الكفاية هو أن هذه القضايا طرحت وتطرح داخل مفهوم ضبابي عن الشمولية والكونية.

ويبدو أن استعمالنا حتى الآن لهذا المفهوم وما يرتبط به من مفاهيم كمفهومي العالمية والفكر الشمولي لم يتغذ بعد بما يلزم من روح تاريخية. والسؤال الأساس الذي ينبغي أن يطرح في نظرنا هو: إذا كانت مفاهيم الذاتية والمغايرة والخصوصية والأصالة ترتبط بمفاهيم الكونية والشمولية والعالمية فكيف تؤول تلك المفاهيم الأولى إن نحن حررنا مفهوم الشمولية من بطانته الميتافيزيقية وأقحمنا مفهوم العالمية ذاته في حركة التاريخ.

ذلك أن هناك فرقاً كبيراً بين أن نتساءل عن هويتنا وخصوصيتنا مفترضين فكراً شمولياً عالمياً واحداً، وبين أن نطرح ذلك التساؤل منطلقين من أن للعالمية تاريخاً، مسلّمين بأن الفكر لم يصبح فكراً كونياً إلا في العصر الحديث. وأنه لم يعد كذلك، ولأول مرة، إلا بفضل سيادة التقنية وهذا ليس لافتراض كونية ميتافيزيقية وفكر شمولي وإنما من جراء التغير، التي لحق بمفهوم العالم، بل مفهوم الوجود ذاته بفضل اكتساح التقنية.

لكن، ما الذي يميز الوجود وقد اكتسحته التقنية؟ هل اكتساح التقنية هو مجرد تطوير لعلاقة الإنسان بالطبيعة تولد عن تراكمات تاريخية لم تحدث أية قطيعة مع ما سبقها أم أنه انقلاب أنطولوجي، لحق الوجود ذاته وعينه كإرادة قوة، فبدّل علاقة الإنسان بنفسه وعلاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة هذا بالوجود؟

الاختيار بين أحد الجوابين رهين بطبيعة الحال بمفهومنا للتقنية وتحديدنا لماهيتها.

وربما لا يسمح المجال هنا بالطرح المفصّل لهذه المسألة ويكفي أن نذكّر أن التقنية كيفية من كيفيات الوجود. إنها على حد قول (بوفري) ليست نمط إنتاج وإنما نمط تجل للوجود. وما انتشار الآلات ونماذج التنمية والتصاميم والمخططات والإحصاءات وتطور أدوات التواصل واكتساح الإعلاميات لكل الحقول إلا كيفية من الكيفيات التي يختفي فيها الوجود اليوم ليظهر مستودعاً للطاقة. إنها الصورة التي أصبح فيها الوجود ذا طبيعة رياضية.

هو إذن انقلاب أنثولوجي جعل الفكر الكوني معادلاً لعالم التقنية.

لا يتعلق الأمر إذن بفكر شمولي وكيان ميتافيزيقي وجد ويوجد خارج التاريخ، لكن الأهم من ذلك أن التقنية، بهذا المعنى ليست وقفاً على حضارة بعينها، أو كما يقال على مدنية بعينها أو منطقة من مناطق العالم المعاصر دون أخرى.

فلا يعني الفكر الكوني هنا ما دأبنا على تسميته فكراً غربياً أو فكراً أوروبياً، الكوني المقصود هنا عصر من عصور العالم، وهو لا يحيل إلى أي معني عرقي أو جغرافي أو قومي. الكونية المقصودة هنا نمط تجل للوجود. إنها كونية لا هوية لها، وربما كانت اليوم هي ما يحدد كل هوية.

لا سبيل إذن لافتراض مفهوم واحد عن العالمية، ولا يمكننا البتة أن نطرح مفهوم الهوية والخصوصية إلا في إطار هذه الكونية التي يحددها عصر التقنية، والأهم من ذلك أن المطابقة التي تعودناها بين المدنية الأوروبية والتقنية، ومن ثم بين أوروبا أو الفكر الغربي والكونية، وبين أوروبا والحداثة مطابقة لا معنى لها، ما دامت التقنية ليست حكراً على ثقافة أو رقعة جغرافية، وما دامت الكونية لا ترضى بأي بديل ينوب عنها ويمثلها.

الكونية كما قلنا لا هوية لها، فهي ليست مفهوماً قومياً، وليست هناك اليوم مدنية أو ثقافة أو حضارة أو قومية يمكن أن تكون هي الإسم الآخر للكونية أو المعاصرة. فليست هناك معادلة بين أوروبا والكونية ولا أوروبا والمعاصرة. **ذلك أن أوروبا هي أيضاً أنا وآخر، هي أيضاً تراث ومعاصرة، حداثة وتقليد.**

هذا التحول لذي يسبغه مفهوم الكونية الجديد على نظرية الآخر يضفيه كذلك على نظرية الذات والخصوصية. فإنسان العصر الحديث غارق في الكونية، وهو أيضاً غارق في

المعاصرة والتقنية بما هي نمط تجل للوجود لا تترك لك الخيار لتختارها أو ترفضها. إنها هي التي تختارك أو كما يقول هايدغر، تكتسحك.

فلا معنى اليوم لخصوصية متميزة أو أصالة مطلقة، فكل أصالة هي كيفية من كيفيات المعاصرة.

## 13. فكر الاختلاف

لا يتعلق الأمر بمدرسة فلسفية أو مذهب فلسفي. وحتى لفظ فلسفة ينبغي استبعاده عند الحديث عن هذ الحركة الفكرية. ذلك أن أصحابها يرفضون استخدام عبارة «فلسفة الاختلاف» معتبرين الفكر تجاوزاً للفلسفة.

تكاد قضية «التجاوز» هذ تستقطب اهتمامهم. فهم يحاولون تجاوز الفلسفة تاريخاً ومنطقاً: تجاوز منطق الفلسفة أو المنطق الذي كرسته الفلسفة (أو الميتافيزيقا كما يقولون) وتجاوز تارخ الفلسفة أو مفهوم الزمان التاريخي الذي كرسته الميتافيزيقا.

فهم يعتبرون أن المنطق الذي كرسته الفلسفة، بما فيها الجدلية، لم يكن إلا منطق هوية. وهو لم يعر الاختلاف كبير أهمية على رغم اهتمامه بالتناقض وتفتحه علي فكرة السلب أو النفي. أو لنقل بعبارة أخرى، إن مفهوم الهوية داخل منطق الفلسفة وتاريخها، منذ أفلاطون حتى هيغل، تحدد كتطابق يجعل الذات في وحدة مطلقة مع ذاتها.

يميز هؤلاء بين الذاتي والمتطابق، وهم يعتبرون أن الذات في تباعد بينها وبين نفسها. كما ينظرون إلى الآخر على أنه بعد الذات عن نفسها. فلا مكان في نظرهم لذاتية عمياء تقوم في غياب عن الآخر. بهذا يتجاوزون منطق التناقض، ولا ينظرون إلى السلب على أنه ذلك الذي يجيء من خارج الذات ليتعارض معها، وإنما ذاك الذي ينخرها من «الداخل». السلب هو حركة تباعد الذات عن نفسها، حركة تصدع الداخل. السلب يقوم داخل التشابه، فليست النسخة ثانوية بالنسبة لمصدر أصلي وإنما المصدر قائم في مختلف نسخه والأصل في فروعه.

ما يأخذه هؤلاء على التناقض الجدلي الذي يظهر كأنه يذهب بالاختلاف إلى أبعد مدى، هو أن الطريق التي يسلكها هي تلك التي ترده نحو الذاتية فتجعل الذاتية كافية لإيجاد التناقض وفهمه. فليس التناقض عند الجدليين اختلافاً أكبر إلا بالنسبة للتطابق وبدلالته. إن هذا التناقض يفهم في أفق هوية يسعى الجدل إلي صيانتها وحفظها.

يتعلق الأمر إذن بتحرير السلب من هيمنة الكل وعدم توقيف عمله بفعل أي تركيب جدلي. نتيجة لذلك فإن هؤلاء إن كانوا يعتبرون الذاتية مبدأ، إلا أنها تبقى في نظرهم مبدأ ثانياً، مبدأ... يصير. فهي تحوم حول المفارق. إنها إذن ذاتية الاختلاف. الذاتي الذي يقال عن المخالف. الذاتي الذي هو تكرار، الذاتي الذي يعود.

فالعود الأبدي هو الوجود عينه، لكنه وجود الصيرورة. إن العود لا يُرجع المطابق. العود يجعل الصيرورة ذاتية. فليست الذاتية إذن هي التي تعود. إنها عودة الاختلاف. وليس التكرار هو عودة الذات وإنما حركة توليد الفروق والاختلافات.

إن كانت هناك إذن ضرورة للاحتفاظ بمفهوم الهوية فينبغي أن يؤخذ في نظرهم على أنه عودة الاختلاف. الهوية انتقال من مخالف لآخر، من طرف تعارض للطرف الآخر. لذا يرمي هؤلاء إلى إعادة النظر في الثنائيات التي أقامتها الفلسفة وكرستها الميتافيزيقيا، ولكن لا ليروا فيها قضاء على التقابل، وإنما علامة على ضرورة بحيث يظهر كل طرف من طرفي الثنائيات على أنه الآخر ذاته.

هذا الموقف الأنثولوجي الذي يجعل الكائن متصدعاً منخوراً يقيم بفعل ذلك نظرية مغايرة عن الزمان. وهو يعمل بالأساس على إقحام الزمان داخل الكائن. ولكن ليس زمان الميتافيزيقيا الذي يقوم على مفهوم الحضور وإنما زمان العود الأبدي:

ذلك أن هؤلاء يريدون أن يقفوا عند التباعد الذي يكون فيها الحاضر بالنسبة لنفسه وأن يلتفتوا إلى ماض ما ينفك يمضي وحاضر ما يفتا يحضر. ولكم يعيبون على الفلسفة، بما فيها الفلسفات الجدلية بمختلف أشكالها، كونها جعلت التاريخ حركة لحاضر وإسماً يتجاوز فيه الحاضرُ - الحاضرُ الماضي - الحاضرَ نحو مستقبل سيحضر. من هنا رفضهم لمفهوم التجاوز الجدلي واستبعادهم كل تاريخ منسجم وزمان متصل، وانكبابهم الدؤوب

على تقويض التاريخ الميتافيزيقي الذي حرص كل الحرص على تخليد الأصول ومتابعة خطوط التطور وتعيين الغايات وبناء الهويات، فأبدى، بفعل ذلك، نفوراً حاداً من التفكير في الاختلاف وتقويض الصورة المطمئنة للهوية والتطابق.

## 14 . من المفتي بالأقوال إلى المفتي بالأفعال

حتى وقت ليس ببعيد، كان معظم المثقفين العرب يتخذون مرجعية عامة، لطرح قضايا الثقافة والمثقف، النظرية الماركسية، أو على الأقل مقدمات هذه النظرية وإطارها العام، وكان جل الأسئلة التي تطرح في هذا الصدد يجد الجواب، في نهاية الأمر، داخل ما سمّي بـ «سوسيولوجية المعرفة» أو نظرية النقد الإيديولوجي، حيث كانت المسألة تتعلق أساساً بمعرفة الأطر الاجتماعية للمعرفة وتحديد دورها الاجتماعي، وتعيين مواقع الحقيقة والسيادة الطبقية.

والغريب في الأمر أن هذا الطرح كان يمتزج في الوقت ذاته، واعياً أو دون وعي بنفحة وضعية حيث كانت القضية تطرح في إطار فكر يتخذ نموذج الخطاب العلمي كخطاب للحقيقة، مع ما يترتب على ذلك من إعلاء للطرح الإبستيمولوجي. ومن وجهة النظر هذه كانت النظرية المذكورة تسند إلى النخبة المثقفة قول الحقيقة، وتعرية الوجود الاجتماعي، وفضح التشويهات، ومحاربة الأوهام وتوعية الآخرين.

كانت هذه النظرية إذن توكل للمثقف ما يسمى بالوظيفة النقدية: فعلى ضوء المعارف التي اكتسبها، والحقائق التي تمكن منها، يصبح المثقف قادراً على أن يفضح كل تزييف، وأن يواجه أساساً السلطة التي تعمل على تغليف الأمور وتلوينها. لهذا كان المثقف يقدّم، ضمن هذ الرؤية عاملاً مضاداً للسلطة.

غير أن عوامل متعددة تشابكت لتجعل قضية المثقف هذه تبدو أكثر تعقيداً، بل ولتحوّل الدور الفعلي الذي يقوم به والوظيفة التي توكل إليه.

وقد نتوهم، للوهلة الأولى، أن الأمر راجع أساسا إلى الفتور الذي لحق في النظرة الماركسية. غير أن التحول الذي أصاب مفهوم المثقف، كان قد تم في البداية على الأقل، داخل تلك النظرية ذاتها مع ما تعرض له مفهوم الإيديولوجيا داخل تلك النظرية من انتقاد، ومع ما صاحب ذلك من إعادة النظر في مفهوم السلطة. فقد تبين أن المثقف لا يقع بالضرورة في خانة الخير والحقيقة مقابل الضفة الأخرى. كما اتضح أن المجتمع ذاته لا ينقسم وفق ثنائية ميتافيزيقية إلى أصحاب اليمين وأصحاب اليسار، القاهرين والمقهورين. ولعل الأمر عائد إلى التحول الجوهري الذي لحق بنظرية السلطة ذاتها حين تبين أن علائق السلطة لا تقوم خارج الأنواع الأخرى من العلائق، وأن علائق القوى المتعددة التي تتكون وتعمل في أجهزة الإنتاج والأُسَر والجماعات الضيقة والمؤسسات تكون حاملاً للانقسامات التي تسري في الجسم الاجتماعي بكامله. حينئذ تشكل هذه الانقسامات العمود الفقري الذي يخترق النزاعات المحلية ويربطها فيما بينها. بناء على ذلك فإن السلطة لم تعد متعالية على المجال الذي تظهر فيه. إنها ليست إلا الحركة التي تحول تلك القوى فتزيد من حدتها أو تقلب موازينها بفعل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع.

لا معنى إذن للقول بامتلاك السلطة، ما دامت السلطة ليست «شيئا» يحصل عليه وينتزع، شيئاً نحتكره أو ندعه يفلت من أيدينا. السلطة استراتيجية تمارس، وهي تمارس انطلاقاً من نقاط لا حصر لها، وفي خضم علائق متحركة لا متكافئة. السلطة ليست مؤسسة، كما أنها ليست قوة خولت للبعض دون الآخر.

لن تعود المسألة إذن تحديد السيادة الطبقية ومواطن الحقيقة. بل إن مفهوم الحقيقة ذاته سيتخذ معنى آخر ليصبح مجموع الطرق والعمليات التي يتم بفضلها إنتاج العبارات وتوزيعها وتداولها. صحيح أن الحقيقة تظل مرتبطة بأنظمة السلطة التي تولّدها وتُدَعمها، لكنها سترتبط أيضاً بمفعولات السلطة التي تتولد عنها. حينئذ يصبح لكل مجتمع نظام معين للحقيقة، أي أنواع من الخطابات يقبلها ويسمح بتداولها وعملها على أنها خطاب

الحقيقة، وآليات ومنابر تسمح بتمييز العبارات الصادقة من الكاذبة، وتقنيات وطرق للتوصل إلى الحقيقة، ووضعية معينة لأولئك الذين يوكل إليهم إصدار قول ما يعمل كحقيقة.

لا موقع هنا، بطبيعة الحال للمثقف التقليدي الذي كانت أهميته تكمن في ما يصدر عنه من أقوال. كان المثقف مفتياً بأقواله لكنه غدا الآن مفتياً بتصرفاته وإنجازاته. وحتى أقواله غدت مجرد إنجازات، من بين أخرى، ولم تعد علامة على الحقيقة أو دليلاً عليها. لقد غدا المثقف مفتياً بأفعاله، بحركاته وسكناته، بسكونه وكلامه، بحله وترحاله. كان المثقف التقليدي مضاداً للسلطة، لكنه غدا سلطة تزكي سلطات، ولا تتحدد إلا بالسلطات التي تزكيها.

## 15. التفكيكية نقش على النصوص

كثير من التيارات الفكرية المعاصرة لا يمكن أن يفهم الا في معارضته الضمنية والصريحة للفكر الماركسي، أو على الأقل للصور التي اتخذها ذلك الفكر عند مختلف الاتجاهات الماركسية.

تقوم التفكيكية ضد الماركسية أولاً في فهمها لمفهوم النقد، حتى أن دريدا يتخلى عن هذا المفهوم ويستعيض عنه بمفهوم ذي أصول هايدغرية وهو مفهوم التفكيك.

من بين المآخذ التي يأخذها دريدا على النقد الماركسي كونه ظل، في نهاية الأمر، نقداً «خارجياً» يدعي أن باستطاعته نفسير النصوص وتأويلها بردها إلى الشرائط الخارجية التي توجد من ورائها. وهذه في نظره، هي الصورة التي اتخذها ذلك النقد سواء في الميدان الفكري أو الأدبي أو الفني على وجه العموم.

يقف دريدا عند مفهوم «الخارج» هذا الذي يعتمده النقد الماركسوي. وهو يرى أن التمييز بين الخارج والداخل على هذا النحو لا يخلو من نفحة وضعية، وهو على كل حال،

تمييز كرّسته الميتافيزيقيا الغربية عبر تاريخها. أما الخارج الممكن، حسب دريدا، فلا يمكن أن يقوم إلا **داخل كل نص مفسّر**. فلا يكفي تفسير النصوص بردها إلى عوامل «خارجة» عنها. من هنا ذلك الولع الشديد بالنصوص عنده. فالتفكيكية في نهاية الأمر نقش على النصوص. وهي ترى أن هناك في كل نص، قوى عمل هي في الوقت نفسه قوى تفكيك للنص. وما يهم التفكيك هو الإقامة في البنية غير المتجانسة للنص والعثور على توترات **يقرأ النص من خلالها نفسه ويفكك ذاته.** في النص نفسه قوى متنافرة يكون على استراتيجية التفكيك أن تعمل على إبرازها. غير أن هذه القوى لا تعطي نفسها مباشرة. فالنص لا يكون نصاً إلا إذ أخفى عن النظرة الأولى قاعدة لعبته ونسيجه العنكبوتي.

لا ينكبّ التفكيك على نصوص دون غيرها. فلا يتعلق الأمر فقط بتفكيك نصوص «يمينية» من موقع يساري، أو نصوص «رجعية» من موقع تقدمي، أو نصوص تقليدية من موقع حداثي، أو نصوص علمية من موقع فني، أو نصوص إيديولوجية من موقع فلسفي. إن استراتيجية التفكيك لا تُفاضل بين النصوص. وهي تنصب على ذاتها. وهذه نقطة أخرى ينفصل فيها التفكيك عن النقد الماركسي الذي نما على رغم كل شيء، داخل ميتافيزيقيا اليمين واليسار، الخير والشر. فالحد بين ما للميتافيزيقيا وما ليس لها في نظر دريدا، يمر عبر **كل** النصوص. فالأمر يتعلق باستراتيجية شاملة للتفكيك تتفادى الوقوع في فخ الثنائيات الميتافيزيقية وتقيم «داخل» الأفق المغلق لتلك الثنائيات عاملة على خلخلته.

إن ما ميز الموقف النقدي في جميع أشكاله هو أن النقد يتم دوماً من موقع حقيقة ما. إنه يتم دوماً باسم الحقيقة. أما التفكيك فهو لا يدعي تكذيب موقف باسم آخر. وعلى رغم ذلك فهو ليس موقفاً متشككاً. إنه لا ينفي الحقائق. كل ما في الأمر أنه يعتبرها مفعولاً لا فاعلاً، مسببا لا سبباً.

فدريدا ليس فيلسوفاً عدمياً. وربما كان عكس ذلك هو الصحيح. إنه ينطلق من افتراض أننا نعيش على فيض من الحقائق، فيض ما ينفك يتوالد. فما دمنا نتكلم اللغة ونستخدم المفاهيم ونخلق الوحدات ونركن إلى التراث والتقليد كي نستشعر أنواعاً من الدوام والاستمرار، ونطمئن إلى التشابه والانسجام ونركن إلى التطابق والوحدة، فإننا نعيش على الحقائق.

وإن كانت استراتيجية التفكيك ضرورية ولامتناهية في الوقت نفسه، فذلك راجع بالأساس إلى أننا نعيش على الحقيقة، ونتغذى منها. إذ لا معنى لاستراتيجية التفكيك إلا مقابل استراتيجية البناء. فلا موت دون حياة ولا تعدد دون وحدة ولا اختلاف من غير تطابق.

# 16. خطاب رأي وخطاب... فكر

السؤال حركة وانفتاح وطلب. خطاب السؤال يفصح عن فراغ ونقص وعوز. إنه يؤكد أنه ليس إلا جزاء فيطلب ما يكمله. إنه خطاب مبتور ينطوي على فراغات. خطاب ناقص. زمانه زمان مفتوح. لذا فهو خطاب المستقبل.

أما خطاب الجواب فهو خطاب الامتلاء والاكتمال. الجواب تعبير عما تم وحصل. خطابه خطاب تام. وزمانه زمان الانغلاق والتعلق بالماضي. لذا فهو خطاب التقليد.

خطاب السؤال مولّد للأفكار. أو قل إنه خطاب فكر، الخطاب الذي يعطي للسلب مكانة وللشك قيمة وللنقد أهمية. إنه خطاب التراجع والانتقاد. الخطاب الذي تتجلى فيه خصائص التفكير : خطاب العقل.

أما خطاب الجواب فهو مردد للآراء، خطاب رأي. إنه خطاب العقيدة والإيمان والتقبل. خطاب القناعة والاقتناع : خطاب النقل.

السؤال علامة على حرية. أو هو على الأقل، طريق إلى التحرر. لذا فإن خطاب السؤال قليل الاقتباسات، نادر المراجع وحتى إن هو أحالك إلى مرجع فليحاول الابتعاد عنه، والاختلاف معه.

أما خطاب الرأي فهو خطاب الاقتباسات، لكنها ليست اقتباسات من يريد الفحص ويبتغي النقد والتمحيص، بل اقتباسات من غير مراجع، اقتباسات الهُوَ المجهول. يُقال كذا وكذا. خطاب الرأي خطاب الشعارات والعبارات المكرورة، خطاب التدوين والذاكرة.

خطاب الرأي هو دوما خطاب مؤسسة. إنه خطاب «يؤسس» تيارات عقائدية وعائلات فكرية، أما خطاب الفكر فهو خطاب الغرابة واليتم.

خطاب الرأي خطاب ألفة واستقرار. خطاب «مواقف» تقف في مواقع بعينها، أما خطاب الفكر فهو خطاب السؤال، خطاب الحركة والترحال.

وبعد، إلى أي نوع من هذين الخطابين تنتمي خطاباتنا العربية اليوم؟ على من يريد الجواب أن يحصي نقط الاستفهام في تلك الخطابات.

## 17 . أسس الحداثة الفكرية

إن كانت هناك خاصية عامة تميز الحداثة الفكرية فهي نفورها من الضم والتوحيد، وتمجيدها للتعدد وللاختلاف. ومن وجهة النظر هذه لا يمكننا البتة إرجاع الحداثة إلى أسس بعينها، أو اختزالها في خصائص محدودة.

وعلى رغم ذلك فباستطاعتنا، مع بعض التجاوز، رصد السمات العامة التي قد لا يجادل أحد في أنها تشكل «محددات» الحداثة الفكرية. وهذه السمات تتمثل في نظرنا في ثورات كبرى عرفتها حقول مختلفة من الفكر المعاصر، نستطيع أن نرجعها إلى ستة :

- **الثورة المعرفية أو المنهجية (الإبيتيمولوجية)**: التي أوضحكت طابع اللامباشرة والانفصال الذي أخذ يطبع العلم المعاصر. فهذا العلم يضع الوضوح في التراكيب المعرفية وليس في تأمل منعزل لموضوعات مركبة، ويؤمن بالوضوح الإجرائي محل الوضوح في ذاته، وبالموضوع المبني بدل الموضوع المعطى، والحدس - النتيجة بدل الحدس - البداية، ليعلمنا أن المعاني ليست ماهيات تمثل بداهة للوعي، وإنما تصورات ترتبط في بنيات، وأن التفكير العلمي سلسة من القطيعات والانفصالات، وأن التفكير، بصفة عامة غزو وفعالية ونقد وتراجع وإعادة نظر.

- **الثورة اللغوية** التي بينت أن اللغة منظومة مكتفية بذاتها، وأنها بلا «حدود» ولا «ذات» ولا «أشياء» : فهي منظومة من دون حدود مطلقة، بحيث تغدو المسافة بين الوحدات الصوتية هي واقع اللسان الذي يصبح، بفعل ذلك، من غير «مادة جوهرية» لا طبيعية ولا ذهنية. وهي منظومة من دون «ذات» لأن الشفرة المتحكمة في المنظومات اللغوية لا تعمل بدلالة الذات المتكلمة، وإنما هي بالأحرى اللاشعور المقولي الذي يسمح بممارسة الكلام من طرف أولئك الذين يستعملون اللسان، وهي منطومة من دون «أشياء» لأن الدال لا يستدعي أية علاقة خارجية.

- **الثورة الدلالية (السيمولوجية)** التي أوضحت أن كل ما يدل، سواء أكان كلاما أم شيئا آخر، وكل ما يعني ويدل على معنى، لا يفترض تأويلا لموضوعات تعطي نفسها للتأويل وإنما يفترض تأويلا لدلائل وعلامات أخرى. فما من موضوع من موضوعات التأويل إلا وقد أُوِّل من قبل. كل ما يعني عبارة عن قناع يغلف تأويلات سابقة، والعالم هو هذا الفيض من التأويلات من فنون وأساطير وعقائد وعلوم.

- **الثورة التاريخية** التي أخذت توظف مقولات القطيعة والانفصال، والسلاسل والحدود لتقوم ضد تاريخ يستند إلى الفعالية التركيبية للذات في محاولة بناء صيرورة تصون سيادة الوعي «في مأمن أكيد أقل عرضة للمخاطر من الأساطير ومنظومات القرابة واللغات والجنس والرغبة».

- **الثورة التحليلية** : فقد بيّن فرويد أن الوعي عَرَضٌ من الأعراض، وأنه مكان مفعولات المعاني، فأقام فناً للتأويل يتمثل في إنتاج المعنى انطلاقاً من المركب اللاشعوري الذي يبرز لنا نفسه في الحلم والهفوات.

- الثورة الفلسفية التي قلبت الأفلاطونية وزعزعت أزواج الميتافيزيقيا، فأثبتت حقيقة الجسم.

# 18 . تملّك التراث

منذ ما يقرب من نصف قرن، انتقد سارتر، في معرض تقديمه فكرة القصدية عند هوسرل، فكرة الوعي عند معظم الاتجاهات الفلسفية الكبرى انئذ، فعاب عليها كونها تنظر إلى الفكر على أنه « عنكبوت يجذب الأشياء إلى نسيجه فيغلفها بلعاب أبيض، ويبتلعها ببطء ليحولها إلى طبيعته هو »، وبهذا تصبح المعرفة عنده التهاماً، ويغدو الوعي تمثلا و«ادخالا».

كانت ثورة هوسرل تتمثل أساسا في إقامة نظرية مضادة تجعل من الوعي «واقعة فريدة لا تستطيع أية صورة فيزيائية أن تعطينا عنها مثالا اللهم صورة الانفجار السريع الغامض» . الوعي لا يشوبه شيء إلا حركته ليخرج عن ذاته . الوعي لا داخل له. وهو ظاهرة «فيزيائية» وليس ظاهرة بيولوجية غذائية. المعرفة هي الانفجار نحو... هي ان ينزع الإنسان نفسه من باطنه «العميق» كي يخرج عن ذاته، ومن ثم «لا يمكن للمعرفة أن تقارن إطلاقا بالملكية والتملك».

وعلى رغم ذلك فإن الربط بين المعرفة والملكية لا يزال حتى الآن شديد التداول (ويكفي أن نذكر الربط الذي يقيمه الفعل assimiler الذي يعني التحصيل والتمثيل البيولوجي). بل إننا نجد علاماته حتى عند أكثر الاتجاهات الفكرية ثورية. ولعل أكثر العبارات تداولا في هذا المعنى عبارة «تملك التراث» التي نلفيها عند ماركس، بل إن ربط المعرفة بالإلتهام أمر وارد حتى عند نيتشه خصوصاً عندما يشبه التفكير بـ «فن الاجترار». وما يهمنا هنا هو استعمال كتّاب اللغة العربية لتلك العبارة. أكاد أجزم، بهذا الشأن، ان الجدالات كلها التي تدور عندنا حول مسألة التراث (الإسلامي أو الغربي) تعود إلى فهمنا لمفهوم التملك، وإلى ربطنا المعرفة بالملكية، والتفكير بالإلتهام. ومن هنا تصبح المسألة هي كيف نتملك التراث العربي الأسلامي والتراث الغربي. فلا يحدث بعد الإلتهام سوء هضم، ولا بعد الاستيعاب (أو بتعبير الأستاذ العروي الاستعياء) تضارب. حينئذ ترد تلك

العبارات التي سئمنا تكرارها : كيف نتملك التراث دون أن يتملكنا؟ وكيف نستلهمه ونلتهمه دون أن يستلبنا؟ ماذا «نأخذ» من هذا التراث، وماذا «نغرف» من ذاك؟

هل نأخذ «محتوى» هذا و«صورة» ذلك؟ أم ننفتح على ما جاء من وجهات نظر تقدمية في هذا وما يفيد واقعنا الحالي من ذاك، وبذلك نوفق بين الأصالة والمعاصرة؟!

كل هذه «الأسئلة» الذي لا يخلو من ألفاظ غذائية يفترضُ بطبيعة الأمر أن تملك الأفكار اكتساب لـ «مادة» معرفية بل و«مادة» قيمية، وانه «امتلاك» لحقائق وقيم، أي جعل التراث ذاتاً، والتوحد والتماهي معه كما تشير إلى ذلك الكلمة الفرنسية التي تعني التملك - ap-propriation .

ما أبعدنا عن فكرة القصدية التي تجعل التفكير انفصالاً وقطيعة، وتجعل التملك فقداناً وتلفظاً. ذلك أن «تملك التراث»، أي تراث، لا يعني الاكتساب بقدر ما يعني الفقدان، ولا يعني التذكر بقدر ما يعني النسيان، ولا البناء بقدر ما يعني الحفر. إن الأمر لا يتعلق بدخول متحف لاقتناء أشيائه الجميلة، ولا باستعراض أفكار لاعتناق ما ورد فيها من حقائق، ولا بالانفتاح على ثقافات لـ «اقحامها رؤوسنا»، بل إنه يعني أساساً التحرر من الوهم الأفلاطوني للتاريخ - الذاكرة لإقامة ذاكرة مضادة، فلا يكون التراث - الإسلامي أو الغربي - وعاء نغرف منه ما يلائم حاضرنا ونسترجع حقائقه المنسية ونحيي قيمه الغابرة. إن تملك التراث معناه تفكيكه وإقامة حفرياته وإعادة بناء أصوله، انه التساؤل عن الكيفية التي تشكلت بها ذاكرتنا المتشعبة التي «تغذت» من التراث بجميع روافده وتفتحت على الثقافات بجميع أشكالها، و«نهلت» من كل معين.

ليس تملك التراث قضما وهضما وغذاء و احياء لنفوس خالدة بغية تقوية الوهم بالخلود، وإنما هو اصغاء لأصواته المتعددة ، وتملك لفراغاته، وحفريات لصمته والتفات إلى المنسي منه.

# 19 . الفكر المبني للمجهول

تكشف الجدالات التي تدور بين المفكرين العرب، وكذلك الانتقادات التي يوجهها بعضهم لبعض، عن مفهوم معين في الكتابة والتفكير، مؤداه أن الفكر من إنتاج المفكر، وانه إبداع شخصي تقع المسؤولية الكبيرة فيه على كاهل الفرد المفكر. فلا عجب أن يعتبر النقد عندنا، في أغلب الأحيان، انتقاصا من قيمة الفرد المفكر، ومساً بشخصه، وتشكيكاً في قدراته وسعة اطلاعه وتمكنه من المعارف.

لا يخفى أن هذا الموقف يصدر عن إغفال لمكتسبات اجتماعيات المعرفة التي بينت أن الأفكار متجذرة في المجتمع، وأنها لا تتحدد بنوايا الأفراد ومقاصدهم، بقدر ما تشرط بالأطر الإجتماعية التي تنمو في حضنها. لكن الأهم من ذلك، أن هذا الموقف يتناسى الإسهام الفلسفي المهم للفكر الجدلي. ذلك أن الفلسفات الجدلية، بمختلف فروعها، بينت أن الحركة الجدلية للفكر ليست مجرد تعاقب لتمثلات وعي الإنسان، تلك التمثلات التي يمكن أن تكون محل ملاحظة سيكولوجية. إن هذه الحركة هي حركة الوجود في كليته. كما أن الفكر ليس فكر إنسان بعينه. إنه لا يدور في دماغ فرد معين ويجول بخلده. فالفكر، عندما اتخذ بُعداً جدلياً لم يعد تمثلات سيكولوجية. وحينما نتمثل الفكر كقدرة بشرية فإن ذلك يكون مجرد تجريد. الفكر هو الذي يحدد وجود كل قدرة سيكولوجية. وهو فكر تاريخي لا يكون وليد لحظة بعينها، ولا يخضع لأهواء الأفراد ومقاصدهم. وقوانين الفكر، بما هي قوانين الجدل، هي قوانين الوجود.

بل ان فيلسوفا مثل هايدغر يذهب أبعد من ذلك فيوحِّد بين تاريخ الفكر وتاريخ الوجود، ويعتبر أن تاريخ الوجود يرقى إلى اللغة في ما يقوله المفكرون. فليست أفكار المفكر الأ صَدَى لتاريخ الوجود. الفكر مجهول الإسم. فاعله مبني للمجهول. يُفكَّر في الوجود. وحتى ما يسميه هايدغر لا مفكراً فيه لا يعني عنده ما غاب عن ذهن مفكر. إنه ليس لا - مفكّر ذات مفكِّرة.

ولعل هذا ما يشير اليه بعض أصحاب التحليل النفسي عندما يتحدثون عن الفكر بصيغة المجهول : هناك شيء يفكّر. شيء ما يفكر : ça pense.

وحتى النقد الحديث ، عندما يستبدل مفهوم المؤلف بمفهوم الناسخ، فليؤكد الفكرة ذاتها، وليبين أن الكتابة ميدان تجسيدات متواصلة وتناسخات لا تنقطع. النصوص تروي ذاتها. **إنها هي التي تفكر.** مثلما أن الأجناس الأدبية هي التي تملي على المؤلف قواعد التأليف ونماذجه وصوره. وقد أوضحت الدراسات الشعرية المعاصرة أن لا قيمة كبيرة لأسماء الاعلام ذوات كانت أم موضوعات. فالشاعر لا يمدح أميراً بعينه، وإنما يمدح الأمير. والغزل لا ينصب على امرأة بعينها ولا شأن له بوجدان الشاعر وعواطفه وحياته الشخصية. الجنس الأدبي الذي هو غزل نحت أسماء بعينها جعل منها موضوعاً له وهكذا... فليست النصوص ذهنية سيكولوجية ولا حياة نفسية، وهي لا تنطوي على نيات ومقاصد يكون علينا بلوغها لإدراك معانيها. إنها ليست إبداعات وإنما إنتاجات يعاد إنتاجها.

## 20 . القضية ليست « قضية منهج »

عند الحديث عن سبل النهضة الفكرية ، يدعو كثير من الباحثين العرب الى ضرورة اعتناق الأسلوب العلمي في طرْق القضايا الفكرية الكبرى التي نواجهها . وهم يعزون أسباب التخلف الفكري عندنا أساساً إلى عدم اعتناق المنهج العلمي ، وبذلك تصبح المعضلة الكبرى في نظرهم هي «معضلة المنهج».

ويبدو ، ظاهريا على الأقل ، ان هذه دعوة سليمة. فالمنهج العلمي يجعلك تدرك «الحقيقة في العلوم» ويبعدك عن كل التأويلات الخرافية والتفسيرات الغيبية ، ويجعلك «سيداً على الطبيعة ممتلكاً لها». هذا ، على الأقل ، ما تأكد منذ عصر النهضة الأوروبية حينما اتضح أن وسيلة التمكن من الطبيعة الأرضية هي معرفة القوانين المتحكمة فيها ، وان سبيل تلك المعرفة طرح المناهج العقيمة التي كانت تكتفي بشرح المعلوم، لاعتناق المنهج العلمي الذي يتخذ الرياضة نموذجا ولغة. وليس من قبيل الصدفة أن يهتم أبو الفلسفة الحديثة بالمسألة المنهجية وأن يؤلف كتابين هامين في الموضوع.

هذا الوسواس المنهجي عمّر ردحا غير قصير من الزمان حتى أن مؤسس المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع اعتقد، هو أيضا، أن من شأن إقامة «قواعد المنهج في علم الاجتماع» أن ترقى بالعلوم الإنسانية إلى المستوى الذي بلغته العلوم المضبوطة عند اعتمادها المنهج السليم.

ولعل أول من أدرك حدود هذا الطرح وقصور المسألة المنهجية في المعرفة، هم المفكرون الألمان في القرن الماضي. وربما كان ذلك من أهم الإسهامات التي حملتها الهيغلية بجميع فروعها. فقد أكدت الفلسفات الجدلية أن مسألة المعرفة ليست بالضرورة مسألة منهجية. وان المعرفة تضرب بجذورها في التاريخ والمجتمع وتتحدد بأطر اجتماعية تتجاوز نوايا الأفراد ومقاصدهم وأساليبهم في البحث، وتتحدى إرادتهم وقرارتهم، بل إنها هي التي تضبط مناهجهم وتحدد مفاهيمهم.

كان هذا الموقف، في حد ذاته، تجاوزا هاما للطرح المنهجي لمسألة المعرفة. وعلى رغم ذلك فقد كان ينظر إليه على أنه مجرد بحث مكمل للبحوث المنهجية. ناهيك أن علم اجتماع المعرفة لم يستطع أن يذهب بعيدا في أبحاثه، ولا أن يتحرر من إشكالات ميتافيزيقية في جوهرها كقضايا نسبية المعرفة، والذات والموضوع، والربط بين المعرفة والواقع الخ..

والظاهر أن المفكر الذي استطاع أن يذهب بعيدا في نقد الطرح المنهجي لقضيةالمعرفة هو نيتشه: فقد بين أن مسألة المعرفة ليست مسألة منهجية ولا حتى اجتماعية، وإنما هي قضية أخلاقية سياسية. وأوضح أن قضية المعرفة لا تكمن في البحث عن خطاب الحقيقة وتحديد منهج الوصول إليه، وإنما في تقصي ما يتولد عن الخطابات من مفعولات الحقيقة.

ذلك أن الحقيقة مفعول لا فاعل، نتيجة لا مبدأ. إنها تتولد عن القيمة والمعنى، من حيث إن معنى الشيء هو علاقته بالقوة التي تتملكه، ومن حيث إن قيمته هي تراتب القوى التي تظهر فيه. بين نيتشه أن إرادة المعرفة هي إرادة قوة وأن المعرفة قوة وتسلط. كما أوضح أن «ادراك الحقيقة في العلوم» ليس مجرد تقنية في البحث ولا مجرد فضح للأوهام الإيديولوجية وتحديد لمواقع الحقيقة والسيادة الطبقية. وبهذا ارسى ما أصبح يعرف اليوم بإشكالية «السلطة والمعرفة».

إن قضية المعرفة لا تكمن في تحديد منهج الوصول إلى الحقيقة وبلوغ اليقين، وإنما

في تحديد الجهات التي تنتمي إليها حقائق بعينها، وتعيين النموذج الذي يضع تلك الحقائق. مسألة المعرفة مسألة جنيالوجيا لا مسألة منهج. انها لا تكمن في «تحديد قواعد المنهج لبلوغ الحقيقة في العلوم» وإنما في إقامة «سياسة للمعرفة» أو «اقتصاد سياسي للمعرفة» للوقوف على الكيفية التي يُدَبر بها أمر الحقيقة في المجتمع وتعيين الخطابات التي يقبلها ذلك المجتمع ويسمح بتداولها وعملها على انها خطابات الحقيقة، وتحديد المنابر والآليات التي تسمح، في ذلك المجتمع، بتمييز العبارات الصادقة من الكاذبة.

## 21. فلسفة عربية : بأي معنى ؟

يعتقد بعض المدافعين عن الفلسفة العربية، أن هذه الفلسفة، إن أرادت أن تبني ذاتها وتصون عروبتها، فعليها «ألا ترتمي في أحضان الفكر الغربي» وإلا تستنسخه وتترجمه، بل الا تحاوره وتخوض غمار قضاياه ومشاكله.

بدهي أن هذا الرأي ينطلق من مفهوم معين عن الذات والآخر، الداخل والخارج، والهوية والاختلاف. ولكن ربما لا يكفي للرد عليه الزعم بأن الفلسفة كانت، ولا تزال، شمولية النزعة، كونية الطابع. ذلك أن هذا الزعم لا يفرق، في نظرنا، بين مفهومين عن الشمولية والكونية : مفهوم ميتافيزيقي يعتبر الشمولية متعالية عن الزمان والمكان. ومفهوم تاريخي ينظر إلى الكونية على أنها مفهوم معاصر حديث النشأة، يرتبط أساساً بسيادة التقنية التي غيرت باكتساحها مفهوم العالم، بل ومفهوم الفكر، فأصبح هذا وللمرة الأولى فكراً كونياً.

غير أن الفكر الكوني لا يعني ما درجنا على تسميته فكراً غربياً. الكوني المقصود هنا عصر من عصور العالم وشكل من أشكال الحقيقة كما بين هايدغر. وهو لا يحيل إلى أي معنى عرقي أو جغرافي أو قومي. فلا يتعلق الأمر بفكر يخص حضارة دون أخرى، أو

منطقة من مناطق العالم دون غيرها أو قسماً من الإنسانية دون غيره. الكونية المقصودة لا هوية لها، وربما كانت اليوم هي ما يحدد كل هوية.

حينما نربط الفلسفة إذن، أية فلسفة، بالفكر العالمي فإننا نعني أن كل سؤال فلسفي، لا مفر له اليوم من أن يجد نفسه منخرطاً في الكونية بالمعنى الذي حددناه، وحينئذ لن يعود هناك مجال لافتراض مفهوم مطلق عن الخصوصية، ولا إمكانية للحديث عن الأصالة إلا في إطار هذه الكونية. ليس هناك ولن يكون هناك فكر أصيل. كل ما يتبقى هو كيفيات أصيلة للمشاركة في العالمية والمساهمة في الفكر الكوني. فاقتحام الكونية اليوم قدر تارخي وليس اختياراً إرادياً. فإذا نحن أردنا للفلسفة العربية أن تقوم، ينبغي ألا ننتظر منها أن تكون عربية «خالصة» كما ينبغي أن ننفصل عن مختلف الدعوات التي تنادي بعدم جدوى الحوار مع الفكر المعاصر، هذا الفكر الذي ينبغي ألا ننسى أنه يتكلم لغات عدة، ويعكس هموماً متباينة ويعبر عن هويات متغايرة.

## 22 . اليمين واليسار

لعل أول ما ينصرف إليه ذهننا عند استخدام هذا الثنائي، هو الحقل السياسي الإيديولوجي، لكن، إن كان هذا الحقل أصبح يحتكر بالفعل استخدام هذا الثنائي، فإن ذلك لا ينبغي أن ينسينا استعمالات أخرى له متعددة.

فإلى جانب الاستعمال الديني المعروف لهذا الثنائي، هناك استعمالات أدبية وفلسفية وفنية. فالتيارات الفكرية كلها والمذاهب الفلسفية والاتجاهات الأدبية والمدارس الفنية جميعا، عرفت وتعرف أشكالاً يمينية وأخرى يسارية تتولد عنها فروع متضاربة ومناح متعارضة.

وهذا التعدد في حقول الاستخدام يجعل كل تحديد لذلك الثنائي أمراً شديد الصعوبة. هذا فضلاً عن التحولات العميقة التي عرفها الثنائي نفسه عبر التاريخ.

ونستطيع أن نؤكد بنوع من التبسيط، أنه إن كانت الثقافة التقليدية، بصفة عامة، تعلي من شأن اليمين ضد اليسار فتعتبر اليمين، سواء أكان موقعاً حقيقياً أم رمزياً، قيمة إيجابية ضد اليسار الذي يحمل سمات شيطانية، فإن الثقافة الحديثة تذهب عكس ذلك المذهب. إنها تعلي من شأن اليسار وتعتبره يمناً وبركة.

هذا الانقلاب من السلب إلى الإيجاب يجعل من المتعذر تحديد ما ينتمي إلى اليمين وما يمت إلى اليسار. فكثير من الأفكار كانت تحسب على اليسار وغدت أفكاراً يمينية. وما يصدق على الأفكار ينطبق على معتنقيها. فكم من يساري أصبح يمينياً. ولعل هذا التحول المزدوج هو الذي جعل البعض، يكتفي، عند محاولة تحديد كل طرف، بنسبته إلى الثاني: فاليسار هو ما ليس يميناً والعكس.

المهم في ذلك أن هذا التعيين النسبي لليسار لا يجعله منفصلا من اليمين. فهو يسار بالنسبة إلى يمين، إلى حد أننا نستطيع أن نقول إن الثنائي بطرفيه ينتمي إلى إشكالية واحدة. صحيح أنها إشكالية ذات وجهين، وجه أيمن ووجه أيسر. لكن الوجهين وجهان لشيء واحد. ولعل هذا ما يُبرّر كونْ «الخصامات» الإيديولوجية بين اليمين واليسار تتكلم، في نهاية الأمر، اللغة نفسها، وتطرق المشاكل عينها. صحيح ان بينها خلافات بل تناقضات، لكنها خصومات عشاق، مما يجعلنا نفترض إمكانية موقف « يخرج » عن الإشكالية ككل، يكون هو اليسار الفعلي: إنه يسار من غير يمين، يسار يخلخل الثنائي الميتافيزيقي ذاته. يسار لا يقف عند موقف بعينه، يتنكر لذاته ويتياسر بالنسبة لها على الدوام.

وإذا كانت المؤسسات السياسية والاجتماعية لا تسمح بمثل هذا الموقف، ولا تقبل إلا اليسار المعترف به كيسار، (اليسار «القانوني»)، وإذا كانت الحياة العملية تطلب منا، بطبيعتها، أن نرتاح إلى بعض المواقف ونركن إلى بعض الحقائق، ونقف في تياسرنا عند نقطة بعينها، فإن الفكر، بما هو كذلك، يأبى الخلود إلى الراحة، لذا فهو لا يكتفي بأن يكون يسار يمين. إنه لا يكون يسارياً إلا إذا لم يتحدد بالنسبة إلى يمين، فيكون يساراً لا يمين له. يسارا يخلخل الثنائي الميتافيزيقي ذاته.

ولعل هذا ما جعل الفكر المعاصر يتخلى شيئا فشيئا، عن استعمال هذا الثنائي

ليستعيض عنه بالثنائي: هامش/ مركز، حيث لا يُحدد الهامش بالنسبة الى مركز، ويكون الهامش هو النقطة التي تتخلخل عندها المركزية.

الهامش يسار لا يمين له، يسار في فضاء متعدد الأبعاد. إنه فضيحة تمزق جميع القواعد وتكشف عن هامشية كل مركز.

## 23. كي لا نكرر التجربة نفسها

لا نستطيع أن نزعم أن المجهودات التي بذلها الفكر العربي المعاصر لتمثل الفكر الجدلي وهضم قضاياه وترجمة بعض أصوله، مجهودات هينة. وعلى رغم هذا فإن مفعول ذلك الفكر لم يكن في نهاية الأمر، ذا نتائج مرضية. ولعل السبب يرجع، من بين مصادر أخرى، إلى الطابع التجزيئي الذي لحق بالفكر الجدلي، واجتثاثه من أصوله عندما نقل إلى اللغة العربية. فليس من العسير أن تجد مفكراً عربياً يتفتح على أكثر المفاهيم الجدلية ثورية في ميدان الفلسفة، لكنك تجده يعتنق أعرقها تقليداً في مجال الأدب. هذا إن لم تجد عنده مفاهيم متنافرة في الحقل ذاته.

والظاهر أننا أصبحنا نكرر التجربة نفسها مع بعض المواقف الفكرية المعاصرة، يدل على ذلك ما نلحظه عند بعض كتابنا الذين لا يولون كبير اهتمام لأصول المفاهيم وبنياتها، فيخلطون بين ما لا ينبغي الخلط بينه، ويفصلون ما لا ينبغي فصله.

فالمفكر الذي يستهويه، مثلا، استخدام مفهوم «الخطاب» أو مفهوم «الاختلاف» غالباً ما ينسى أن ذلك المفهوم يرتبط عند أصحابه بجهاز مفاهيمي بكامله، وأنه يتنافر واستخدام مفاهيم أخرى، بل يستبعد إشكاليات بكاملها.

ذلك أن الفكر المعاصر، على رغم ما يبدو عليه من طابع التفكك والتبعثر سواء في أشكال التعبير أو في المضامين (و الأمران لا ينفصلان عنده ما دام شكل التعبير في هذا

الفكر مضمونا أو على الأقل يفترض مضموناً)، فكر مترابط بل إنه لا يكتفي بالربط بين المفاهيم وإنما يربط بين حقول البحث وميادينه، فكثير من الفلاسفة المعاصرين أصحاب نظرية في الأدب والكتابة والتحليل النفسي وعلم الإجتماع أو الفلسفة. إن خلخلة مفهوم الهوية لا بد وأن يهز مفهوم النموذج الأعلى ويثبت عالم السيمولاكر. وهذه الهزة بدورها لا بد وأن تؤدي إلى تقويض فلسفات الكوغيتو وخلخة الذاتية وتفكيك منطق المعنى وزعزعة مفهوم الحقيقة، وأن ذلك لا بد وأن يولد نظرية معينة عن الكتابة ومفهوماً ما عن النص والقراءة والتأويل. وهذا كله رهين بإعادة النظر في مفهوم الزمان التاريخي وفلسفة الحضور.

يعني ذلك بالنسبة إلينا، نحن الذين نريد أن ننفتح على الفكر المعاصر ونستخدم مفاهيمه وننهل من معينه، أن من يعتنق من مفكرينا نزعة قومية، لا يمكنه أن يستخدم في نظرية الأدب أو نظرية الكتابة أو نظرية التأويل مفاهيم لا يمكن أن تتولد إلا عن فلسفة الاختلاف، وأن من يعتنق نزعة تاريخية لا بد وأن يسلم، واعياً أو دون وعي، بنزعة إنسانية ونظرية ما عن إنتاج المعنى، ومفهوم ما عن الحقيقة والوعي. لكن الأهم من ذلك هو أن تقويض أسس النزعة التاريخية رهين بتقويض أسس النزعة الإنسانية. (وهذه نقطة لم يتنبه إليها الفكر الجدلي نفسه إلا مؤخراً مع الثوسير).

ليس معنى ذلك أن علينا أن نعي دفعة واحدة ترابط تلك المفاهيم وتلاحم تلك الأفكار، إذ أن ذلك يتطلب «الاختمار الكافي» و«الهضم اللازم». ولكن، علينا كي لا نكرر التجربة نفسها التي عرفناها مع الفكر الجدلي، أن نهتم بأصول المفاهيم المستعملة كي ندرك مستلزماتها وسعة نفوذها.

# 24. هوس الهوية

كان طبيعياً أن يطرح الفكر العربي، بمختلف اتجاهاته قضايا أساسية غداة احتكاكه بالغرب الاستعماري، كقضايا التراث والهوية والتجذر التاريخي. فقد عودنا التاريخ الحديث أن مثل هذه القضايا تطرح في تشابكها وارتباط بعضها ببعض، كلما واجهت الذات المتصدعة تحدياً من الآخر يوقظها ويدفعها إلى الفعل ورد الفعل: فأمام فروق متعددة تقوم الذات كهوية ووحدة، وتكون من التمايز بحيث تصبح الفروق التي تنخر الآخر من الضآلة لدرجة أنها تمحي أمام هذا الاختلاف الأساس. وفي تلك الحال تلجأ الذات إلى البحث عن جذور متأصلة تقوي وحدتها وتؤسس هويتها، فتطرح مسألة التراث وكيفية مجابهته ومعاملته، ومشكلة الهوية والخصوصية.

غير أن ما يلفت النظر، في الفكر العربي المعاصر، هو الوقوف المطول عند هذه اللحظة، لحظة الصدمة والارتداد نحو الذات والأصول. فلو تأملت هذا الفكر وحللت خطاباته لوجدت انشغالا مَرَضياً بهذه القضايا المتشابكة، وبمسألة الهوية على الخصوص. وأوضح دليل على ذلك هو الترداد المتواتر لصفة «عربي» في كتاباتنا وجدالاتنا. فقد تحولت اللحظة إلى تاريخ، وأصبحت الصدمة الكهربائية تياراً يسري في هدوء. لست أدري ما إذا كان هذا الأمر ينم عن قوة أو ضعف؟ عن مركّب عظمة أم مركب نقص؟ عن شعور مفرط بالخصوصية والتميز والتمايز أم عن خجل من الانخراط الواعي المتدبر في الكونية؟ غير أن ما أستطيع تأكيده أنه علامة وقفة وتوقف وعلامة انفعال لا فعالية، وعلامة سكون لا علامة حركة. إنه دليل على عدم انخراط فعلي في العمل على بناء حقيقي للذات، وتفاعل فعال مع الآخر، الأمر الذي من شأنه وحده أن ينسينا، ولو لبعض الوقت «الذات» ويجعلنا غارقين في «الموضوع» منهمكين في العمل. فالعمل والممارسة كما يقول هيغل هما الكفيلان برد الذات نحو ذاتها، وطرح صحي لمسألة الهوية. ذلك أننا ننسى أن نظرية الوعي بالذات، عند أب الجدلية، لم تكن لترتبط فحسب بنظرية الآخر وجدل السيادة

والعبودية، وإنما ارتبطت بفلسفة جديدة للعمل، ونظرية ثورية في العمل لم تعد ترى فيه دليل عناء وألم وإنما سر حركة التاريخ، و«ماهية» الوجود البشري.

أما أن تصبح الهوية قضية نظرية بحتة، ويصبح التفاعل الممكن مع الآخر هو أن نقدم إليه على الدوام «أوراق تعريفنا» مفتوحة جاهزة، فإن ذلك يدل على خوف وخجل وتدمير للذات لا بناء لها.

## 25. تأوليل أم نظرية في التأويل؟

على رغم ما تؤكده «الأطروحات حول فويرباخ» والأطروحة الأخيرة على الخصوص من أن الفلاسفة لم يعملوا إلا على تفسير العالم وتأويله بطرق مختلفة، في حين أن عليهم بالأحرى أن يعملوا على تغييره، على رغم ذلك فإن الماركسية لم ينظر إليها أساسا إلا على أنها تأويل جديد للعالم، بل وتأويل شمولي. فكان يطلب من ماركس أن يكون في الوقت ذاته، مؤسسا لعلم جديد بالتاريخ والاقتصاد والاجتماع، وبنظرية جديدة عن الوعي وفلسفة جديدة في الفن والجمال، هذا إن لم يؤخذ على أنه مؤسس لسيكولوجيا جديدة وأنتولوجيا مغايرة.

الخلاصة إذن أن النص الماركسي حمل أكثر مما يحتمل، وأن المساهمة الماركسية فهمت، على رغم نصوص ماركس الصريحة، على أنها تأويل جديد للعالم، ربما كان مخالفاً للتأويلات السابقة، لكنه ينضاف إليها من دون أن يعمل على «تغيير طبيعة الدليل ويحول الكيفية التي كان يؤول بها».

لم تكن الماركسية إذن لتدرك في ثورتها المعرفية ولا الأنثولوجية، وإنما أخذت داخل إبستيمولوجيا المباشرة وأنثولوجيا المطابقة، وضمن نظرية تقليدية في التأويل لا تدرك الدليل والعلامة في كثافتهما، فتقرأ «الواقع» على أنه كتاب مفتوح يعطي للقارئ معانيه بصفة فورية.

إذا كـان لنا أن نتكلم عن لاشـعـور مـاركـسي، فـربما كـان بالضـبط تلك الـهـوة التي تسكن «الواقع» ذاته فتجعله متصدعاً في تباعد عن نفسه، بحيث يصبح ذلك التباعد من صميم «الواقع» ذاته ولا يرجع إلى وعي القارئ ونقائصه أو قصوره المنهجي. وهو تباعد فعال يجعلنا لا ندرك مفعوله بحيث إذا أردنا أن نقرأ «الواقع» قراءة مباشرة، أو ندرك الدليل في شفافيته، لا في كثافته، وقعنا في فخ الفيتيشية والوهم.

حينئذ يغدو الوهم من صميم الواقع، وتنهار الثنائية الميتافيزيقية وهم/ واقع. ولن يعود الوهم خطأ ذهنياً بقدر ما يصبح «صفة» من صفات الواقع الذي لا يعطى إلا في تباعده عن نفسه، ولا يعطي إلا منخوراً. كما أن الدليل يصير حاملا لفائض في المعنى على الدوام. وتصبح الأيديولوجية، بما هي كذلك، لا تأويلاً للعالم أو قراءة للواقع وإنما لغة للغة، وتأويلا لشيء مؤول معيش. والأهم من ذلك أن الإيديولوجية ستنقل من الأذهان إلى الأعيان، وتخرج من وعي الناس لتسكن «الواقع» ذاته، أو لتنخره وتحدث هوة وتباعداً داخله. ستصبح الايديولوجية مؤسسة من مؤسسات المجتمع وجهازاً من أجهزته، بل مستوى من مستويات التشكيلة الاجتماعية، وستغدو الأوهام الإيديولوجية أقنعة ينبغي تأويلها، أو تأويل تأويلها.

لن تحيل المعاني مباشرة إلى موضوعات، وإنما إلى تأويل سبق أن أعطي لتلك الموضوعات، وبهذا المعنى لن يعود ماركس، كما بيّن فوكو، مؤولاً لتاريخ علاقات الإنتاج، وإنما مؤولا لعلاقة تقدم نفسها كتأويل «ما دامت تقدم نفسها كطبيعة».

ما يبقى أن الماركسية نفسها لن تعود مجرد تأويل للعالم ينضاف إلى التأويلات السابقة وإنما تصير تحويلاً لنظرية التأويل ذاتها، ومن ثمة مساهمة في تحويل العالم.

# 26. العقلانية إذ تتحجر!

لعل ما طبع العقلانية الديكارتية بصفة خاصة، والفلسفة الفرنسية على وجه العموم هو الانتقاص الأنتولوجي من صور الخيال، والاحتقار السيكولوجي لوظيفته التي «هي مصدر الخطأ والفساد». وعلى النقيض من ذلك، نستطيع أن نقول إن الفلسفة الألمانية، عندما أخذت تولي اهتمامها مع كنط لدراسة الحسيات وعلم الجمال وتعطي لرسوم المخيلة دورا مهما في المعرفة، اعادت الاعتبار للمخيلة وأعلت من صورها. ولعل ذلك هو ما يفسر اهتمام معظم الفلاسفة الألمان بالجماليات نقداً ودراسة، الأمر الذي نلحظه اليوم حتى عند الفلاسفة الذين يستمدون أصول تفكيرهم من التقليد الألماني، حيث نجد اهتماماً كبيراً بالدراسات الأدبية والإبداع الفني، هذا إن لم نلق عند الفيلسوف نفسه جانباً إبداعياً في أعماله. يكفي دلالة على ذلك، أن نذكر علاقة نيتشه وهايدغر وفوكو ودلوز ودريدا بالكتابة الأدبية والأعمال الفنية، ولا نستطيع أن نستثني من ذلك حتى التقليد الماركسي، ويكفي أن نذكر أبحاث بنيامين وغولدمان والتوسير في ميدان العمل الأدبي، تلك الأبحاث التي نكاد لا نذكرها في عالمنا العربي.

ذلك أن المد الذي نغرف منه والتقليد الذي نعتنقه في هذا الباب أقرب إلى التقليد الفرنسي منه إلى الألماني. فمعظم المفكرين العرب وأغلب مؤرخي الفكر منهم لا ينزّلون الصور الخيالية المنزلة نفسها التي ينزلونها الصور المنطقية. ومن يهتم بالتراث منهم لا يستهويه إلا جانبه العقلاني «المتحجر» ولا يخطر بباله أن المعقولية يمكن أن تمتد إلى حقول أخرى خارج حقل البرهان المنطقي. وأبسط مثال على ذلك الدراسات التي وضعت حول الفارابي حيث لم يبال أحد بما يمكن أن يكون لفلسفته من علاقة بما كتبه في الموسيقى. فالفارابي كما تقدمه تلك الدراسات فارابيان لا علاقة لأحدهما بالآخر، بل إن إحدهما يكاد ينسينا الآخر ويقضي عليه. وهذا هو المسلك نفسه الذي نسلكه إزاء الفكر المعاصر. فمعظم الذين يتحدثون عن أدورنو أو عن التوسير أو هايدغر أو دريدا لا يأخذون إلا وجهاً واحداً من أوجههم، وجانبا بعينه من أعمالهم. ولعل خير مثال على ذلك تعاملنا مع

باشلار : معروف أن أعمال هذا الفيلسوف تتراوح بين النقد المعرفي والدراسات الجمالية والشعرية. واللافت للنظر أن الدراسات العربية التي اهتمت به تكاد جميعها لا ترى فيه إلا نصفه «الجدي» مغفلة عن دراساته الجمالية وأبحاثه في المتخيل، فهذه الأبحاث تبدو لها من قبيل الكماليات. ولما كانت هي تروم إرساء العقلانية في فكرنا وسلوكنا، فإنها لا ترى بدأ من أن تغفل عن تلك الأبحاث الجمالية أو ترجىء النظر فيها إلى حين، ناسية أن الخيال، وكما يثبت باشلار نفسه، طريق اكتشاف حتى في العلوم الدقيقة ذاتها، وأن إثبات فعالية العقل لا تتنافى مع القول باللامعقول. ذلك أننا لو تحررنا من فهم متحجر للعقلانية ربما أدركنا أن ما كانت العقلانية التقليدية تسمُه باللامعقول خاضع لمنطق محكم وربما كان ذلك أهم إسهام للدراسات الدلالية (السيميولوجية) والشعرية المعاصرة التي حاولت رصد «منطق الخيال» فأعادت النظر في الثنائي الميتافيزيقي ميتوس/ لوغوس.

## 27. قوة الأشياء

عادة ما ينصرف ذهننا عند سماع لفظ «الموضوعية» إلى قضية المنهج في العلوم، والفصل التقليدي بين الذات والموضوع، وما يطرحه تدخل العناصر الذاتية من عوائق في بناء المعرفة العلمية. مصطلح «الموضوعية» إذن هو عندنا وأساساً مصطلح منهجي.

هذا الاستخدام المنهجي يكاد ينسينا الحمولة الفلسفية لمفهوم الموضوعية الذي شكل أحد المفاهيم الكبرى للحداثة الفكرية. ذلك أن الحداثة قامت في ميدان المعرفة عندما أصبحت هذه مع ديكارت، وكما بين هايدغر، تتمثل في «وضع شيء ما أمام الذات وانطلاقاً من الذات» وفي ميدان الأنتولوجيا، عندما أصبح الكائن يتحدد «بأنه موضوعية التمثل» الكائن موضوع يوضع أمام الذات.

لقد ابتدأت الحداثة في اللحظة التي عاد فيها الإنسان إلى ذاته من حيث هو ذلك الكائن الذي يتمثل نفسه برده كل الأشياء نحو ذاته. فأصبح المعنى الأفلاطوني تصوراً

يدرك ويمثل أمام ذلك الذي يتمثل الأشياء ويضعها أمامه، أمام من تحضر الأشياء أمامه وتوضع.

إذا كان كائن العصر الوسيط بما هو كائن مخلوق يستمد كينونته من الثيولوجيا، فإنه، مع الحداثة، أصبح يستمدّها من الأنتروبولوجيا. صار الموجود موجودا بما هو موضوع، وهو موضوع بما هو يمثل أمام الذات. ومن هنا أصبحت الذات سيدة اللعبة، سيدتها في ميدان المعرفة، من حيث إنها هي وحدها المسؤولة عن إصلاح نفسها واتخاذ القرار في ألاّ تقبل من الأفكار «إلا ما كان واضحاً متميزاً». وسيدتها في ميدان الأنثروبولوجيا من حيث إنها أساس الوجود. سيغدو الإنسان، والذات البشرية مرجعا للموجود بما هو كذلك، . وسرعان ما تسربت هذه السيادة إلى ميدان الأخلاق والسياسة، فأصبح تمثلنا للنظر والعمل يحكمه الثنائي ذات / موضوع. وغدا كل شيء قائما على الذاتية.

المهم هناأن إثبات الموضوع، بدل أن يخرجنا عن الذات يجرنا نحوها، بحيث لا يعود معنى للموضوع إلا مقابل الذات، ولا للموضوعية إلا مقابل الذاتية.

معروف أن هذه الذات تلقّت ضربات قاسية في مجالات عدة من الفكر المعاصر كمجال التحليل النفسي والدراسات اللغوية والشعرية والأنثروبولوجية. لكن ذلك لم يستطع أن يقتلع التصور الحديث للكائن من لاشعورنا ولغتنا وممارستنا. صحيح أننا نعرف أن العالم من حولنا يخضع لآليات تعمل بصرف النظر عن مبادرتنا ونوايانا وخبراتنا لكننا نميل في الوقت ذاته، إلى إقامة كل ذلك على مبادرتنا الذاتية، وتأسيس الموجود على الذات. فكثير منا يعتقد على سبيل المثال، أنه يكفي للنهوض بهذا الحزب أو هذا القطاع بأن نضع على رأسه رجلاً ذا حنكة ومعرفة وخبرة، ناسين أن هناك آليات موضوعية تتحكم في الحزب والقطاع والمنظمة تتجاوز النزوات الفاعلة والنيات الحسنة والخبرات والمعارف.

لست أنكر هنا أهمية العنصر الذاتي ولا قيمة المبادرات الفردية. كل ما أريد الإلحاح عليه هو أن هذا العنصر لا ينبغي أن يجعلنا ننسى أن للأشياء قوتها الخاصة، وأن الأمور تسير من حولنا وفق آليات قلما ترضخ لإرادتنا ونوايانا ومرامينا، وأن فعلنا فيها رهين بإدراك مقوماتها وأخذ قوتها بعين الاعتبار.

# 28. المثقف العصري ازدواجي بالطبع

يبدو للوهلة الأولى أن الحياة الثقافية عندنا توتر بين قطبين، وهو توتر تعكسه تلك الثنائيات الكثيرة التي نستعملها لوصف تلك الحياة كالتقليد والحداثة، والأصالة والمعاصرة. وعلى رغم ما يقوله البعض عن هذه الثنائيات يظهر أنها لا تعمل إلا على بلورة ثنائيات فعلية تتجاذب حياتنا وتمتد إلى الواقع المعيش والحياة اليومية.

فالإنسان في العالم العربي، مرغم على أن يلبس لباسين وينتعل نعلين، ويأكل أكلتين، ويتزوج زواجين، ويتكلم لغتين، ويحيي تحيتين، ويغني أغنيتين، ويرقص رقصتين، ويدرس دراستين، ويدخل جامعتين، ويؤرخ تاريخين، ويسكن مسكنين، ويؤثث أثاثين، ويلعب لعبتين، ويقرأ أدبين، ويطالع صحيفتين، ويشاهد قناتين، ويشرب قهوتين. إنه دائما «مخير» بين الشرقي والغربي، العربي والأوروبي، التقليدي والمحدث.

وربما كانت هذه الإزدواجية المتعددة مظهراً لازدواجية أعمق، هي تلك التي نعيشها علي مستوى الزمان. فالإنسان العربي يحتفل ببدايتين للسنة، ويخلّد الأعياد الميلادية والأعياد الهجرية. والحياة العربية ينتظمها زمانان: زمان الصلاة وزمان الساعة (أو كما نقول في المغرب: التوقيت العربي والتوقيت الإداري)، إلى حد أن هناك في بعض الأقطار العربية يومين للعطلة الأسبوعية، أو يوماً لهذا القطاع ويوماً لذلك، كأن يعطل التجار والفلاحون يوم الجمعة، وتعطل الدوائر والبنوك والمدارس يوم الأحد.

ولكن هل تعاش هذه الإزدواجية فعلا كتوتر حقيقي عند الإنسان العربي أم أن ذلك الإنسان يمرفيها من قطب إلى آخر في هدنة وسلام؟ ألا نلاحظ من حولنا أن أعلى مظاهر الحداثة يقيم جنباً إلى جنب مع أعرق مظاهر التقليد عند الفرد الواحد وداخل الأسرة الواحدة، وفي علاقة الإبن بأبيه والمعلم بتلاميذه، بل وفي الكتابة الأدبية والفنون التشكيلية والقطع الموسيقية؟

لا شك أن هناك جدلاً فعلياً بين قطبي تلك الأزواج، وهو الجدل ذاته الذي عرفته

أوروبا سابقاً في ما أطلق عليه لوغوف «زمن الكنيسة وزمن التاجر». ذلك الجدل الذي لم يبق إلا على الأصلح، والذي سمح للساعات في نهاية الأمر أن تظهر في الساحات العمومية لتفرض زمناً خطياً لا يخضع لتعاقب الفصول والدورة الفلاحية، وإنما يرتمي في المستقبل ويتجه إلى الأمام وفق مغامرات الصفقات التجارية.

غير أن هذا الجدل لا يكاد يصبح تمزقاً فعلياً على مستوى الوعي، وتوتراً حقيقياً، إلا عند من استطاع أن يتبين، بتفتحه على الحداثة، أن التقليد تقليد. **ذلك أن التقليد لا يبدو كذلك إلا من منظور الحداثة،** أي من منظور المثقف العصري، إلى حد أن البعض (الأستاذ العروي على سبيل المثال) يذهب اليوم إلى تحديد المثقف بأنه ذلك الذي اطلع على ثقافة غير ثقافته، أي ذلك الذي يعيش بالفعل التوتر بين الثنائيات فيجسد الإزدواجية على مستوى الحياة وعلى مستوى الوعي. وربما كان ذلك سبب «أزمته» الدائمة.

## 29. موت أم انتعاشة؟

لو أننا وافقنا سارتر فكرته التي تقول إن البشرية لم تعرف إلا أربع إيديولوجيات كبرى، أخيرتها الماركسية، لاستطعنا أن نؤكد أن العالم غدا من دون إيديولوجية. فكل القرائن تدل على أن العقيدة الماركسية في محنة كبرى، وأن الأنظمة الشيوعية لم تستطع أن تواكب التحولات الاقتصادية والسياسية التي عرفتها نهاية هذا القرن.

ولكن، هل هذه المحنة شيء طارئ؟ ألم يعرف الفكر الماركسي، ومنذ نشأته محنة تلو أخرى، وامتحاناً تلو آخر؟ من المأثور عن ماركس تبرّؤه من التيار الماركسي، إنه أدرك، في حياته، أن ما كان بالنسبة إليه حياة ومخاضاً فكرياً تحول إلى أفكار جاهزة، وما كان فكراً غدا عقيدة، وما كان سؤالاً واستمراراً في السؤال أصبح أجوبة ميتة، وما كان

انفصالاً وغرابة تحوّل إلى شيء مألوف، وما كان حصيلة تفاعل مع الواقع أصبح واقعاً جامداً و «أمراً واقعاً»، وما كان وسيلة انفلات من القهر تحول إلى سلطة تشد الفكر إلى ثوابت بعينها فتقتله كفكر لتجعل منه تياراً فكرياً.

وعندما تغدو الأفكار تياراً تفقد غناها كأفكار، أي كحصيلة تفكير وإعمال فكر ونقد وسؤال لتغدو مجموعة من الشعارات، أي لغة ميتة جامدة راسخة تعطل الفكر بدل أن توقظه.

منذ نشأة الفكر الماركسي، إذن، وهو يواجه، من بين ما يواجهه، العقيدة الماركسية. فكلما كانت تلك العقيدة تصاب بمرض، كان ذلك علامة على صحة الفكر ذاته. وكلما «ماتت» العقيدة، انتعش الفكر. والمعنى الإبستمولوجي (المعرفي) لذلك الموت هو «إمكانية الخطأ».

إن انتصار إيديولوجية من الإيديولوجيات معناه أنها أصبحت تسبح في عالم الحقائق، أصبحت حقيقة مطلقة لا يدخلها ريب ولا يصيبها مرض. فإذا عرفت تلك الإيديولوجية انتكاسة ما، وإذا تبين أن «بإمكانها أن تخطئ»، وأنها قابلة للخطأ، فمعنى ذلك أن الفكر انتعش فيها، وأنها أصبحت تتساءل وتنتقد وتتراجع وتراجع نفسها.

هذا الانفتاح على الخطأ معناه الانفصال والتحرر مما هو جاهز، لكنه كذلك انفلات من قبضة العقيدة. ذلك أن العقائد ضم وجمع وائتلاف وتوحيد. من بين «أشكال القرابة» التي يعرفها عصر الإيديولوجيا، والتي أصبحت تفوق أهمية جميع أشكال القرابة المعروفة، القرابة الإيديولوجية. الإيديولوجيا تؤسس «عائلات» فكرية. إنها لغة عائلية تنضوي تحت لواء أب روحي، لغة «ابيسية».

من هذا المنظور ينبغي أن نفهم الهزات التي عرفتها الأنظمة الشيوعية كهزات ذات بعد رمزي، وك «موت للأب». إن معناها أن لا أحد ظل يرعى الفكر الماركسي ويسهر عليه و«يضمن سلامته». ولكن أليس اليتم، كما يقول دولوز سمة الفكر بما هو فكر؟ أليس معناه أن الفكر الماركسي أصبح حراً ليس عليه أن يقدم حساباً لأي كان، وصار في إمكانه أن يتساءل ويتراجع وينتقد ويصيب ويخطئ؟

# 30. التاريخ الميت والتاريخ الحي

على رغم ما يوصف به الفكر العربي المعاصر من أنه فكر ثبات وسكون، إلا أنه يبدو مولعاً أشد الولع بالهم التاريخي. تشهد على ذلك الاهتمامات الأساسية التي تشغله. فسواء أتعلق الأمر بتعامله مع التراث العربي الإسلامي أو مع التراث الغربي فإن ما يطبع ذلك التعامل هو الهم التاريخي أو التأريخي على الأصح.

معظم القضايا التي يطرقها الفكر العربي المعاصر قضايا تاريخية، وجل الأسئلة التي يطرحها أسئلة تاريخية. إنه يتعامل مع التراث الفكري كمؤرخ بالدرجة الأولى. يتعامل معه لا بما هو فكر وقضايا وأسئلة، وإنما بما هو مذاهب وفرق وأسماء أعلام. الجدالات التي دارت وتدور بيننا حول التراث العربي الإسلامي لم تكن قط لتنصب على مفهوم بعينه أو قضية بعينها من القضايا التي طرقها ذلك الفكر، وإنما لتتخذ من هذا التراث ككل موقفاً إجماليا، ولتنتصر لهذا المذهب ضد ذاك، لهذه الفرقة ضد تلك. كأن ذلك التراث لم يكن، ولا يمكن أن يكون، باعثاً على إعمال الفكر والتأمل. ولعل هذا ما يبرر أن معظم الكتب التي اهتمت بالتراث العربي الاسلامي، أدباً وفلسفة وعلوما هي كتب تأريخ. وحتى في الكتب المدرسية، عندما يتعلق الأمربطرق قضايا نظرية وأسئلة فلسفية، لا مكان لإيراد رأي مفكر عربي أو إسلامي وعرضه ومناقشته. لا يجد هذا المفكر مكانه «الطبيعي» إلا ضمن باب خاص هو باب تاريخ الأفكار.

قد يقال إن هذا الموقف مبرر إزاء فكر يريد أن «يتملك تراثه بتجاوزه» ولا يرمي إلى إحيائه كقضايا ومفهومات. غير أن تلك هي السمة التي تطبع كذلك تعاملنا مع الفكر الغربي، قديمه وحديثه. فهذا الفكر بالنسبة إلينا هو أيضا، ليس مفاهيم وقضايا وأسئلة، وإنما تيارات ومذاهباً وأسماء أعلام. لذا فإن جدالنا حوله وتعاملنا معه يتسمان بالطابع التعميمي الذي يقتل التيار الفكري ليرده إلى وحدة فارغة ويقضي على أفكارالمفكر ليجعل منه مجرد فكرة. وهكذا تغدوأسئلتنا أمامه على هذا النحو : هل ننتصر للماركسية ضد البنيوية؟ (لا في هذه القضية أو تلك، في ما يتعلق بهذا المفهوم أو ذاك، وإنما للتيارالفكري

في مجمله) ما موقفنا إزاء الوضعية؟ هل نأخذ بالإبستيمولوجيا الأنغلوساكسونية ونناهض الفرنسية؟ هل نحن مع الفلسفة الأنكْليزية أم مع الفكر الفرنسي؟ هل ننتصر لبوبر ضد باشلار؟ هل نشارك الفكر المعاصر اهتمامه الجديد بنيتشه؟ هل نحن مع الحداثة أم مع ما بعد الحداثة؟ وهكذا نجدنا أمام وحدات مغلقة وكليات فارغة فلا نشارك المفكر أفكاره ونطارحه أسئلته ولا نشاطره همومه، وإنما يغدو هُو همنا. **إن كانت هموم المفكرين أفكارهم فإن المفكرين أنفسهم يصبحون همومنا نحن.** وهكذا يؤول تاريخ الفكر بالنسبة إلينا متحفا تعرض فيه بضاعة «ستؤخذ كلها أو تترك كلها» كما تقول العبارة الفرنسية. وتصبح كل أسئلتنا تاريخية، لا بمعنى أنها تنشغل بمتابعة الأفكار في حركتها الفعلية من حيث إن حياتها شكلت زمنا ثقافيا لتشكيلة اجتماعية، ومن حيث إن مفهوماتها نحتت وصقلت وهذبت وحللت وركبت وفق تفاعل حي مع مفهومات أخرى، ومع حقول فكرية متنوعة ومع تواريخ الآداب والعلوم والفنون، وإنما بمعنى أن ما يهمنا في تاريخ الفكر لا تاريخه بما هو فكر، وإنما بما هو أسماء لكائنات محنطة خرجت من التاريخ الحي لتدخل التاريخ الميت.

فلو أننا تخلينا عن هذا الانشغال التاريخي الموهوم كي نتعامل مع تاريخ الفكر كقضايا ومسائل، مدركين أن وراء المذاهب وأسماء الأعلام مخاضاً فكريا ينبغي الخوض فيه، فربما خرجنا من التأريخ لندخل التاريخ.

## 31. من التميّز إلى الاختلاف

في دراسة قيّمة بعنوان «النموذج والفرد في السيرة الذاتية خلال القرون الوسطى» أثبتت إفلين برجفيتز أن تلك القرون كانت تضع الأشخاص على محور عمودي لا على محور أفقي. فأفعال الشخص وأفكاره وأقواله لا تقدم على أنها أصيلة أو مخالفة لذاتها

ولغيرها، وإنما على أنها أفضل وأهم وأحسن. والشخص لم يكن ليخالف نفسه أو غيره وإنما كان يتميز عنه. مقابل مفهوم الاختلاف كانت القرون الوسطى تضع مفهوم التميّز.

فبينما يضعنا الاختلاف أمام متخالفين مُبعداً أحدهما عن الآخر، مقرباً بينهما في الوقت ذاته، بينما يعرض علينا الاختلاف **أشياء يتنوع وجودها ويتباين وقد اجتمعت في الحضور ذاته**، فإن التميّز يعرضها أمامنا متباعدة منفصلة، متدرجة. في الاختلاف تمتد «الأشياء» في خط أفقي متباينة متصالحة، وفي التميز تنتظم وفق سلم عمودي متمايزة عن بعضها متفاضلة. الاختلاف ينخر الكائن ذاته ويصدع الهوية، أما التميز فيتم بين هويات متباعدة، وكيانات منفصلة. في الاختلاف يغدو الكائن حركة انفصال تُصدّع الكائن في الفعل ذاته الذي توحده به، وفي التميّز يتحد الكائن مع نفسه ويبتعد عن غيره. في الاختلاف يغدو الكائن فضاء انتقال وعبور، أما في التميز فإنه يظل كثيفاً منعكفاً على ذاته، منطوياً على خصائصه، مبتعدا عن «مخالفه». في الاختلاف يصبح الكائن خفيفاً شفافاً مفتوحاً منخوراً، أما في التميز فإنه يغدو وازناً كثيفاً مغلقاً.

غير أن هذا التقابل بين الاختلاف والتميز لا يقتصر على القرون الوسطى كما تذهب الدراسة المشار إليها. وإنما يميز «الاختلاف الميتافيزيقي» عن اختلاف يريد أن يتجاوزه. ومعنى ذلك أنه ليس خاصية عرقية أو ثقافية، كأن نقول إن هناك ثقافات تعيش على مفهوم التميز، وأخرى على مفهوم الاختلاف. التميز مفهوم ميتافيزيقي والاختلاف تجاوز له. وبلغة هايدغر نقول إن ذلك التقابل يحدد «عصراً من عصور العالم» وليس مجرد خاصية ثقافية.

لهذا، فعلى رغم الرواج الكبير لمفهوم الاختلاف في الثقافة الغربية المعاصرة، لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أن الأمر لا يتعلق، في غالب الأحيان، إلا بمفهوم التميز. فكل ما نسمعه عن «الحق في الاختلاف» و«اختلاف الجنسين»، وعن الاعتراف باختلاف الثقافات والحضارات والأجناس واللغات، لا يعدو إقراراً بالتمايز والتميّز. الاختلافات التي يعج بها الخطاب الغربي مجرد تميزات تكون في أحسن الأحوال «اختلافات» أنثروبولوجية، وفي أغلبها «اختلافات» جغرافية، بل عرقية.

أما الاختلاف فهو «مفهوم» أنطولوجي، وليس مجرد مفهوم أنثروبولوجي،

وبالأولى جغرافي أواستراتيجي. إنه المفهوم الذي بفضله يتحدد الكائن كزمان وحركة، ويصبح بفضله التعدد «خاصية» الهوية، والانتقال والترحال «سمة» الذات، والانفتاح والتصدع «صفة» الوجود. وهكذا فالاعتراف بالاختلاف اللغوي، على سبيل المثال، لا يعني التسوية فيما بين اللغات وإلغاء التمايز بينها، ولا يعني بالأولى إحلال لغة مكان ومكانة أخرى، وإنما إعادة النظر في نظرية اللغة ذاتها، وفي تحديد اللغة بما هي كذلك، والنظر إلى الازدواجية اللغوية أو التعدد اللغوي كمكونين للغة وضامنين لحياتها لا كخطر يهدد اللغة ويمسّها في كيانها. القول بالاختلاف اللغوي هو الاعتراف بأن اللغة «بابلية» بالتحديد. قس على هذا قضايا اختلاف الثقافات والأجناس... والهويات. إن الأمر لا يتعلق بالتسوية والانفصال المطلق، وإنما بتعيين الهوية كحركة لتوليد الفوارق والاختلافات.

## 32. الوثوقية والعنف

كتب رولان بارت ذات مرة «إن العنف الحق هو أن تقول: طبيعي أن نعتقد هذا. هذا أمر بدهي».

البداهة عنف. إنها تقيدك ولا تترك لك حرية الاختيار. كان ديكارت يربط البداهة بمفهوم الوحدة والبساطة، والشك بالتعدد والكثرة. أنت لا تشك وتحار إلا إذا كنت أمام طرق متباينة ومنافذ متعددة. أما إن كانت جميع الدروب موصدة أمامك سوى واحد فما عليك إلا أن تنقاد وتأخذه أو يأخذك على الأصح.

الشك حيرة واختيار وحرية، أما البداهة فعنف وجبر واستعباد.

بهذا المعنى فإن التفكير الدوغمائي والنزعات الوثوقية لا تكون عنيفة بما يتولد عنها من أعمال، وما يصدر عنها من أفعال، وإنما بما هي تسبح في عالم الحقائق والبداهات.

صحيح أنها غالبا ما ترتبط بالتشنج والتعصب وأحادية الرأي واحتكار الحقيقة،

وما يتولد عن ذلك من قمع للآراء المخالفة وعدم اعتراف بالرأي الآخر، برأي آخر، الأمر الذي قد يؤدي بها إلى عدم الاقتصار على العنف الرمزي. لكن هذه المظاهر من العنف كلها لا تكون إلا امتداداً لعنف أصلي، عنف بنيوي، إن صح التعبير.

ذلك أن العنف في الوثوقية مبدأ لا غاية، نسيج لا نتيجة. والوثوقية عنف بما هي بداهات تسد أبواب الشك وتقطع طرق النقد فتحول بين الإنسان وبين أن يتنفس هواء الحرية.

ثم إن العنف هنا ينصب على ذاته قبل أن ينصب على غيره. فالوثوقي يسد أمامه الأبواب قبل أن يسدها أمام غيره، فيتوهم أنه يملك الحقيقة الحقة ناسياً أنه مملوك لها، وأن الحقيقة، مهما كانت، لا يمكن أن تكون إلا كشفا لأوهام وتصحيحا لأخطاء وأنه لا بد لها، بالتالي، من أن تمر عبر دروب الشك والانتقاد.

بهذا المعنى فالفكر الذي يجرؤ على الانتقاد، فكر لا يقف عند البداهات، فيتحرر بذلك من ممارسة العنف على نفسه أولا، وعلى غيره فيما بعد.

## 33 . عصر الصورة

نستطيع أن نقول إن عصرنا عصر الصورة في أكثر من معنى. ولعل أهم تلك المعاني، وربما ما يقوم أساسا لها جميعا، هو أنه عصر يمجد الصورة مقابل المحتوى، والشكل بدل المضمون، والمظهر عوض المخبر، والمبنى محل المعنى، والظاهر مكان الباطن، والسطح بدل العمق، والمنهج عوض الموضوع، إلى حد أننا نستطيع أن نقول إن عصرنا هو بحق عصر البنية.

كان ميشال فوكو قد بيّن أن أقطاب الحداثة ابتداء من القرن التاسع عشر، أحدثوا تغيرات «عميقة» على المكان الذي تتوزع فيه الدلائل والعلامات فتتحدد بموقعها فيه.

فصارت العلامات تتدرج وفق بُعْد «يمكننا أن نطلق عليه بعد الأعماق، شريطة ألا نفهم من هذا البعْدَ الباطنيَّ، وإنما بُعد العمق الخارجي».

هذا العمق السطحي، أو السطح العميق، تفكيك للثنائي الميتافيزيقي الذي يفصل السطح عن العمق والباطن عن الظاهر والشكل عن المحتوى، فيعتبر الصورة مجرد قشرة تغلف اللب، ومظهريستر المخبر، ويؤمن بوجود فعلي للباطن، ويقول بسطح كثيف يحجب حقيقة الأشياء.

إن إثبات «بُعد العمق الخارجي» معناه أن السطح لا يُخفي شيئاً سوى ذاته، وأن العمق ليس إلا السطح وقد انثنى. وأنه إن كان هناك قناع فلا شيء من ورائه. إنها استعادة للخارج المشع الذي قبر وغلّف وطمر، واسترجاعٌ للوهم الذي يبعثه فينا السطح الذي يمنعنا من أن ننظر إليه كسطح. غير أن السطح ذاته لن يعود «سطحياً» وإنما سيسترجع ثراءه وغناه ليغدو «سطحاً عميقاً».

هذا الثراء السطحي يتجلى أكثر ما يتجلى في الأعمال الفنية. أفليس العمل الفني، بما هو كذلك، امتداحاً للصور والأشكال؟ فما النحت، وما الصباغة وما الموسيقى إن لم تكن أشكالاً، وأشكالاً وكفى؟ بل إن من النقاد من يذهب أبعد من ذلك فيعتبر الشعر والرواية شكلاً و«شكلاً فحسب». (بلا نشو).

نتذكر مقولة نيتشه: «الظاهر ليس عندي قناعاً لا حياة فيه. الظاهر عندي هو الحياة والفعالية ذاتها». وربما كان ذلك ما يفسر إعجاب فيلسوف العود الأبدي بالإغريق الذين كانوا يفضلون البقاء «عند السطح، وفي ثنايا الثوب، عند القشرة والبشرة»، والذين كانوا «يعبدون المظهر، ويؤمنون بالأشكال والصور»، والذين «كانوا سطحيين... من شدة عمقهم».

فلنكن سطحيين إذن، ، لنعشق الصور والأشكال، ولنعتبر أن المعنى في المبنى، وأن المخبر في المظهر، وأن الأشكال مضامين.

# 34 . المثقف المنتدى

مما يثير الانتباه كثرة تلك الندوات التي يعقدها المثقفون العرب، أو تعقد باسمهم، والتي تتخذ موضوعاً لها المثقف ذاته لتحديد الأدوار التي ينيط نفسه بها، أو تناط به، إزاء «التخلف» و«الغزو الثقافي» و«تحديات العصر» و«النظام العالمي الجديد» و«المشروع الحضاري» وأمام تقلبات الكون وحروب الدنيا.

لا نستطيع أن نعزو تلك الكثرة إلى كون المثقف العربي ما زال يجتر تلك الأوهام التي كانت تزكيها بعض الإيديولوجيات، والتي تجعل من المثقف ضمير عصره، والوصي على المظلومين والمقهورين، الحامل لمشعل الحقيقة، والقادر على إصدار الكلمة الفصل في ميدان الحقيقة والدفاع عن القيم السرمدية، والنيابة عمن لم تعط لهم الكلمة ليتكلم باسمهم وبدلهم وعوضا عنهم.

ذلك أن الطابع الذي يطبع مثل تلك الندوات عامة، هو التسرع في تنظيمها والارتجال في تحضيرها، مما يجعلك تشعر أنها لم تعقد لذاتها ولا لأهمية موضوعها. أضف إلى ذلك ثبات أسماء المشاركين فيها، والجو البارد الذي يطبع «مناقشاتها»، والتكرار الذي تتسم به التوصيات التي تصدر عنها، إلى ذلك مما لا يدل على انشغال كبير بمسألة «الحقيقة» وخوف كبير على تلك القيم.

وحتى إن كان الأمر كذلك فإن المثقف العربي عامة لديه ما يكفي من التجربة التاريخية كي يكون على وعي بحدود فعالية الثقافة في وطن تختلط فيه الأزمان والعصور، وتتجاورُ فيه الأدوار التاريخية والأنماط الاقتصادية.

أتكون كثرة «ندوات المثقف» مجرد تعويض عن الإحساس الفعلي بعدم الفاعلية والتهميش؟ أهي مجرد مناسبات يسند فيها المثقفون لأنفسهم الأدوار «ويعطون لأنفسهم الحقوق» أو على الأقل، يؤكدون فيها «وجودهم»؟

الواقع أن هذا الشعور ب «الغربة» و«اليتم» إن كان يصدق على بعض المثقفين بصفة عامة، والمثقفين العرب على الخصوص، فهو ليس شعورا عاماً. ذلك أن ظهوره يفترض،

بالفعل، شعوراً شقياً، ووعياً بالتفاوت بين ما عليه الواقع وما ينبغي أن يكون عليه، بين الواقع والإمكان. وهو يفترض اليوم وعياً بالحداثة، وامتلاكاً فعلياً لرأسمال ثقافي وزاد فكري. الأمر الذي لا يتوفر في جميع الأحوال. ولعل ذلك من بين الأسباب التي تفسر «الحرارة» الفكرية المنخفضة التي تطبع الندوات التي أشرنا إليها.

والظاهر أن سوق تلك الندوات لا ينبغي أن يقاس بما يستثمر فيه من رأسمال ثقافي، وما يروج فيه من زاد فكري، بقدر ما ينبغي أن يقاس بما يوظف فيه من رأسمال رمزي. فالمثقف المنتدي والمنتدى، هو كذلك بما هو إسم، أي بما هو يحمل إسم مثقف، مهما كانت الأسباب الكامنة وراء ذلك . حينئذ، حتى لو لم يكن يمتلك رأسمالا فكرياً، فهو يمتلك رأسمالاً رمزياً يمكنه من أن يحمل إسم مثقف تعقد به الندوات، وتتخذ باسمه المواقف.

## 35. الكتابة والتناسخ

إثارة قضية «السطو» في الكتابة شديدة التداول عندنا. فما أكثر ما نقرأ احتجاج هذا الكاتب ضد ذاك، وفضح هذا المؤلف لذاك، وشكواه من أنه تسلط على إنتاجه، وسرق بنات فكره، وأنه لم يحترم «حرمة» كتاباته، ولم يعترف له بحقه في «الملكية».

من هذ القبيل ما كتبه الكاتب العراقي فالح عبد الجبار على هذه الصفحة نفسها في 14/ 2/ 1993 وما رد به الكاتب والاقتصادي العراقي نبيل حيدري في تاريخ 3/ 2/ 1993*.

كلنا يعرف أن «باب السرقات» قديم قدم النقد العربي. صحيح أن السرقات كانت محصورة محددة عند النقاد العرب كالاقتباس والتضمين، والحل العقد، والتلميح . . . إلا أنها لم تكن مذمومة بالضرورة. والأهم من ذلك أنها كانت تعتبر من صميم الكتابة، حتى أن ابن رشيق لا يتردد في «العمدة» في الجزم بأن لا أحد من الشعراء يقدر «أن يدعي السلامة منها».

* جريدة "الحياة".

إلاأن المثير للانتباه، في الكيفية التي تطرح بها المسألة عندنا اليوم، هو أننا لا نطرحها في باب «شعرية الكتابة» بقدر ما ندرجها في «أخلاقيات الكتابة». إننا نرفع القضية إلى شرطة الآداب ولا نعرضها على نقاد الأدب. وفي هذا الصدد ربما وجب الوقوف عند فقرة مهمة وردت في رد نبيل حيدري تخرج القضية من محكمة الأخلاق لتدخلها إلى محكمة النقد حيث يقول: «غير أن هذه الدهشة سرعان ما تبددت حين أدركت أننا، نحن الإثنين (السارق والمسروق منه) «غمسنا» على ما يبدو، في صحن واحد، أو «غرفنا» من النبع نفسه، وأن هذا التشابه، إن لم يكن التطابق، يعني أن الموضوع قيد المعالجة أمْلَى في النهاية، تشابهاً في الألفاظ».

قيمة هذا الرد تكمن أولا في أن صاحبه لا يعتبر «التهمة» مساً بشخصه وتنقيصاً من معارفه وإنما يدخل الأمر ضمن لعبة الكتابة، فيعتبر أن الغمس في صُحُون الآخرين أمر طبيعي بل ضروري في كل كتابة، وأن صحون الأفكار ليست وقفاً على أحد. بل إنه يعترف أنه، هو وصاحبه، بما أنهما كاتبان كان ولا بد أن يقعا «ضحيتين للموضوع المعالج الذي أملى تشابها في الألفاظ».

من هذا المنظور يصبح الكاتب معلولاً لا علة، مفعولاً لا فاعلاً، موضوعاً لا ذاتاً. فكأن النصوص تروي ذاتها، كأن اللغة هي التي تفكر، وكأن الموضوع هو الذات والكتابة هي المؤلف.

هذا ما تؤكده الشعرية المعاصرة فهي تبين أن أجناس الخطاب وأنواعه هي التي تملي على الكاتب «قواعد» التأليف ونماذجه وصوره، بحيث لا تبقى، في ميدان الكتابة، قيمة كبرى لأسماء الأعلام، مثلما لا يبقى، في مجال الفكر، معنى محدد للملْكية.

هذا ما يجعل السارق والمسروق منه «يغرفان من النبع نفسه». هذا النبع الذي لا يمكن إلا أن يكون قد غرف، هو كذلك، من منابع أخرى... بحيث لا تكون الكتابة مطلقاً كتابة على بياض، وإنما كتابة فوق كتابة، ورسماً فوق رسم. ويغدو كل نص طِرْساً شفافاً، وكائناً جيولوجياً يحمل ماضي الكتابة كلها.

من هنا يصبح التقليد راعي حياة الكلام، وتصبح الكتابة استنساخاً مسترسلاً، ويغدو كل مؤلف ناسخاً، بالمعنى العربي المزدوج لكلمة نسخ أي "تبديل الشيء من الشيء

وهو غيره"، و"نقل الشيء من مكان إلى مكان وهو هو". إلا أننا لا ينبغي أن ننسى أن هذا النسخ لا ينصب على كائنات جامدة مكتملة منغلقة على ذاتها. إنه ينصب على معان وأفكار. وإذا كانت المعاني تخضع لعمليات توليد متواترة فلأنها تشكو من نقص وعدم اكتمال أوليين. وإلا ما عادت أفكاراً وغدت مجرد آراء مكرورة.

لا محيد للكاتب إذن من السرقة بكل أشكالها: الصريحة والضمنية، الواعية واللاواعية. بل لا محيد لأي مؤلف مهما كان، موسيقياً أو رساماً أو نحاتاً أو كاتباً. ولا مفر للكلام من التكرار ف «لولا أن الكلام يُعاد لنفد». وليس جرماً أن نكرر القول. لكن المهم أننا، عندما نكرره، أن يبدو، كل مرة، كأنه قيل للمرة الأولى... وتلك هي صناعة الكتابة.

## 36. العقلنة، الدمقرطة، العلمنة: آلية واحدة

بيّنت الأبحاث الابيستمولوجية أن ما يطلق عليه مؤخرو العلوم عقلا وعقلانية هو أنماط معينة من التفكير. ليس العقل مجموعة من المبادئ الثابتة بقدر ما هو قدرة على القيام بعمليات وإجراءات وفق قواعد. لم يعد السؤال ينصب على «محتوى» العقل، وإنما على الشروط الصورية لفعاليته، تلك الشروط التي لولاها لما أمكننا الحديث عن فكر عقلاني. هذه الشروط توافرت، بفعل عوامل تاريخية، داخل المدينة الإغريقية. فمع ظهور «المدينة» أخذت مجموعة بشرية تعتبر أن شؤونها العامة لا يمكن أن تدبر إلا بعد جدال عمومي يسهم فيه الجميع، وتتعارض فيه الأقوال والحجج. لقد غدت القواعد المتحكمة في الحياة السياسية هي القواعد ذاتها المتحكمة في التفكير. مع حلول المدينة انفصل البوليس عن الكوسموس، وتميز السياسي عن الكوني، وتبين أنه تنظيم بشري يكون موضع جدال حر. وهكذا حققت المدينة الإغريقية على مستوى الأشكال الاجتماعية ذلك الفصل بين

الطبيعة والمجتمع، واقترن هذا الفكر بظهور المواطن. لا تعني العقلانية إذن رفض ما هو خارج من الحياة في المدينة ولا إنكار ما هو خارق للطبيعة، وإنما **فصل** الخوارق عن الطبيعة وتمييز البوليس عن الكوسموس. هذا الفصل والتمييز يسري في آلية التفكير ذاتها، بحيث يغدو الاختلاف في الآراء وتضاربها وتعارضها وانفتاحها تجليا للحياة السياسية وشرطا أساسيا للعقلانية في الوقت ذاته. وهذا يعني أن التنظيم الديمقراطي لا يعني إلغاء الرأي الآخر، وإنما **فصل** شؤون المدينة عن نظام الكون، واعتبارها موضع خلاف بشري.

هذه الآلية المميزة للعقلانية والديمقراطية التي تولدت عند اليونان إثر خوض غمار التجربة السياسية ستتبلور من جديد ابتداء من القرن السابع عشر الأوروبي، ولكن، وهذه المرة، مع خوض غمار التجربة الطبيعية والسياسية معا. وسيغمر الانفصال «أعماق» الكائن ومختلف جهاته **لينفصل** الامتداد عن الفكر والحي من الجامد، كما سيقتحم الفصل الديموقراطي المؤسسات السياسية ذاتها ليغدو **فصلا** للسلطات. وعندما سيتحدد مفهوم العلمانية فليعتمد آلية الفصل ذاتها، فسواء أخذنا العلمانية بالمعنى الواسع الذي لا يبتعد كثيرا عن العقلانية - من حيث إنها تأسيس لحقل معرفي منفصل عن الغيبيات، أو في معناها الضيق، من حيث هي **فصل** الدين عن الدولة، نرى أنها تعتمد الآلية ذاتها المتحكمة في العقلانية والديموقراطية. والدولة العلمانية تشتق مبادئها من قيم تنبع من الفعالية البشرية لا من قيم متعالية. ها هنا أيضا لا يعني الفصل إلغاء الدين وإبعاده من المجال المجتمعي بقوة التشريع. لا تلغي العلمانية الممارسة الدينية وإنما **تخرج** السياسة من حيز الممارسة الدينية.

العقلنة والدمقرطة والعلمنة تعتمد آلية الفصل لا الية الإلغاء، تلك الآلية التي يتم بفضلها إقحام الاختلاف داخل الكائن، وفصل البوليس عن الكوسموس، والطبيعة عن الخوارق، والدولة عن الدين، والمدرسة عن الكنيسة، والتاريخ والدهر والزمن عن اللازمن والخلود. هذه جميعها مظاهر لعملية واحدة، أو مفاعيل لآلية واحدة. فهل يمكن، والحالة هذه، أن نأخذ بمظهر ونترك المظاهر الأخرى؟

# 37 . عالم مرايا

إذا كانت المرآة هي كل ما يعكس صورة، فإن العالم من حولنا يضج اليوم بالمرايا. الإنسان المعاصر ما يفتأ يرى صوره أنى اتجه. لكل «أنا» ولكل «نحن» نظائر لا متناهية.

فنحن مثلاً نرى صُوَرنا التي تقدمها لنا وعنّا الثقافات الغربية، وصورنا التي يقدمها لنا وعينا بتراثنا. نرى صورنا على مرآة الحاضر وعلى مرآة الماضي. نراها في الرسوم التي نرسمها أو ترسم لنا، في الروايات التي نكتبها أو تكتب عنا. نراها على خشبات المسارح. نراها في الأفلام التي نتتجها أو تنتج عنا. نراها على شاشات التلفزيونات وجدران العمارات.

وإذا سلمنا أن الهوية تعرف نفسها في المرآة وتتعرف عليها من خلال صورها وجب أن نقول إننا نعرف أنفسنا ونتعرف عليها من خلال كل هذه الصور.

كل هذه المرايا ما تفتأ تقدم لنا صوراً نحاول نحن أن نستنسخها، فتغدو هويتنا (أو هويَاتنا على الأصح) نسخاً لهذه الصور، نسخاً للنسخ. **فنحاول أن نتشبّه بصورنا، مثلما تتشبه بنا هي.** وتغدو هويتنا بدورها مرآة ويغدو النموذج نسخة، لنصبح أمام نسخ لا تستنسخ أي أصل، أما آلية استنساخ لامتناهية تذوب فيها النسخ والنماذج، لنصبح أمام نسخ النسخ، ومحاكاة المحاكاة، أمام السيمولاكر. ذلك «أن السيمولاكر ليس نسخة مشوهة محرفة، وإنما قوة إيجابية تنفي الصورة الأصلية والنسخة معا».

هذا النفي اللامتناهي الذي يمنع الهوية من أن «تجد نفسها» في أية نسخة، والذي يجعل كل نسخة غير ما عليه الهوية، ويجعلنا، بالتالي، نخالف الصور التي تقدمها لنا المرايا المحيطة بنا، هذا النفي هو ما يشكل «صميم» الهوية. ويعيّنها كحركة انفصال وتوتر لا متناهيين، بحيث إذا تطابقت مع إحدى نسخها تجمدت وغدت مومياء.

إن الارتياح إلى صورة بعينها في المرآة حالة نرجسية، وتلذذ بأنا وهمي، واستكانة إلى هوية مثبتة مفتعلة.

تلك هي حال كل من يرتاح إلى الصورة التي «يجد نفسه فيها» على مرآة التراث،

ويتعرف فيها على ذاته في الماضي. ولكنها أيضا حال ذاك الذي يرى صورته على مرآة الثقافات الغربية، ويجدها في أنغامها ورسومها وعلى شاشاتها.

كل ارتياح من هذا القبيل هو تعظيم للنسخة - الأصل، وتجميد للهوية وقضاء عليها، وهو أيضاً إفقار للوجود وتقليص لأبعاده وتكسير لمراياه.

## 38. ماذا تبقى من البنيوية؟

حينما ظهرت البنيوية في حقول مختلفة بدا، في البداية، أن أهم القضايا التي تثيرها هي مسألة البنية وعلاقتها بالتاريخ. وما زلنا نذكر تلك الضجة التي قامت حول هذه المسألة عند نهاية الستينات، والندوات الكثيرة التي عقدت حول علاقة «التكوين بالبنية» و«السانكوروني بـ «الدياكروني» و«النظام» بالتاريخ. بل إن جل الدارسات التي كانت تحاول أن تعرّف بالبنيوية، كانت ترى أن أهم مدخل لذلك، هو الوقوف عند تلك المسألة، وتحديد علاقة البنية بالزمان التاريخي.

ما كان يزكي ذلك هو الجدال الذي قام بين البنيويين و«خصومهم». ويكفي أن نذكر النقاش الحاد الذي دار بين سارتر وليفي ستراوس حول مسألة التاريخ، وذلك الذي كان بين فوكو و«حلقة الإبستمولوجيين». وجدال الماركسيين فيما بينهم حول «بنيوية ماركس» وعلاقة مفهومه للتناقض بالمفهوم الهيغلي.

والظاهر أن هذه الضجة قد خفتت اليوم، وأن قضية البنيوية الأساسية لم تعد بمثل الأهمية التي عرفتها عند نهاية الستينات. خصوصاً بعد أن اتضح أن معظم من كان يصنف ضمن خانة البنيويين، لم يكن بعيداً عن حقل التاريخ، وأن مساهمة هؤلاء في إنعاش الدراسات التاريخية، وإعادة النظر في مفهوم الزمان التاريخي لم تكن بالأمر اليسير.

هل يعني ذلك أن البنيوية غدت من دون قضايا؟ أم أن «الجديد» فيها لم يكن أساسا

«موضة» الديكاروني والسانكروني، ولا حتى تحديداً جديدا للبنية وربطها بالاختلاف كعنصر محدد، وتعيينا للعالم كبنيات؟

كان رولان بارط، ومنذ الستينات، قد نبه إلى أن قضية البنيوية، على رغم المظاهر، ليست هي البنية وما تثيره من مسائل و«أنه لا يكفينا الحديث عن بنيات النصوص لنكون بنيويين». . . و«إلا فستكون البنيوية قديمة. . . فالعالم بنية، والموجودات والحضارات تشكل بنيات، هذا أمر ألفناه وعرفناه منذ زمن بعيد. أما الجديد فهو التمكن من خلخلة المركزية».

قد يبدو غريباً، بل مفارقاً، أن يصرف أحد أعمدة الحركة البنيوية ذهننا عن مفهوم البنية في تحديد البنيوية، لكن هدفه ربما كان أساساً وضع اليد على أهم ما كان يطبع تلك الحركة التي لم تتوقف عند ميدان الأدب والفلسفة، والتي طالت ميادين الدراسات الأنثروبولوجية والإبستيمولوجية. ولعل أهمية تلك الحركة و«جدّتها» كانتا تكمنان كما يؤكد هو، في «الخلخلة» التي كانت تنطوي عليها، لا في امتداح البنية.

قوة الخلخلة هذه والتي كانت تتخذ أسماء مختلفة كالحفر والتقويض والتفكيك، كانت تعني بالأساس إعادة النظر في مفهوم النقد، الذي كان قد أصيب بنوع من التصلّب والتحجّر حتى عند أكثر الفلسفات ثورية وحيوية، وإنعاشاً لمفهوم السلب، وإعادة النظر في مفهوم التناقض، وإثباتاً لقصور الجدل الهيغلي.

كل هذه «المفاهيم» تبلورت في «مفهوم» واحد ظهر مواكباً لمفهوم البنية منذ سوسور، بل اعتبر محدداً لها، هو مفهوم الاختلاف. وكلنا يذكر تلك العبارة التي كنا نلفيها عند أصحاب اللسانيات أو الأنثروبولوجيا أو السيميولوجيا على السواء، والتي تؤكد أن «**البنيوية تبدأ عندما نؤكد أن مجموعات متباينة يمكن أن تتقارب فيما بينها، لا بالرغم من اختلافاتها، بل بفضل تلك الاختلافات**».

لعل هذا هو ما جعلنا نجد أنفسنا، بعد «الضجة البنيوية» وصخب البنية، أمام المفكرين أنفسهم، ولكن هذه المرة تحت إسم آخر هو «مفكرو الاختلاف». فهذا دريدا على سبيل المثال، ينسب نفسه إلى حركة فكرية تمتد من سوسور إلى هايدغر مروراً بنيتشه وفرويد.

ولكن لنترك همّ إطلاق الأسماء وتعيين التيارات لأصحاب الوسواس التأريخي، ولندَعْهم يتحدثون عن «مفكري الاختلاف»، أو عن «البنيويين» أو «ما بعد - البنيويين». فالظاهر أن الأسماء هي للمسميات نفسها. وما يهمنا في الأمر، لا البنيوية كمذهب ولا حتى البنية ذاتها. . . وإنما «التمكن من الخلخلة».

## 39. هل السلطة مفهوم سياسي؟

لا يبدو أننا في حاجة إلى تحليل طويل للإجابة عن السؤال. فالظاهر أن الفكر السياسي ونظرية الدولة والتحليل التقليدي لأجهزة الدولة، الظاهر أن كل هذه المباحث أصبحت تسلم اليوم أنها لا تستوفي مجال ممارسة السلطة وعملها، وأن السلطة تتجاوز بكثير ما كان الفكر السياسي التقليدي يدخله تحت هذا المفهوم. ولكن، هل يتعلق الأمر فحسب بتوسيع للمفهوم، وتطعيمه بمعان تتجاوز حقل السياسة، أم أن المسألة أعمق من ذلك، وأن الأمر يتعلق بانقلاب في محتواه، وربما في محتوى «السياسي» ذاته.

معروف أن الفكر الماركسي كان قد ساهم أكبر المساهمة في تحليل مفهوم السلطة، بل وفي توسيعه وإخراجه من الحقل السياسي الضيق، لربطه بآلية الميكانيزم الإيديولوجي.

لكن الظاهر، كما بين ميشال فوكو، أن ماركس نفسه ليس كافياً ليعيننا على معرفة هذا الشيء الغامض، المرئي اللامرئي، الحاضر الغائب الذي نسميه سلطة. فعلى رغم «مادية» الماركسية، يظهر أن مفهوم السلطة عندها ظل يحمل رواسب ميتافيزيقية إن لم نقل لاهوتية. وظلت الصورة التي يوحي بها مفهوم السلطة لا تبتعد كثيراً عن الصورة التقليدية للهرم، بل إن السلطة ظلت تعمل في المجال نفسه، وتمارس عند الموقع عينه الذي يعينه لها الفكر السياسي التقليدي: ظلت السلطة دوماً سلطة دولة، سلطة تقوم عند موقع بعينه هو أجهزة الدولة. إنها مجموع المؤسسات والأجهزة التي تمكن من إخضاع المواطنين داخل دولة معينة.

صحيح أن الهرمية الماركسية هرمية بنيوية، وأن مستويات الكل الاجتماعي تترابط في الفكر الماركسي، ويحدد بعضها الآخر، وأن رأس الهرم مشدود إلى قاعدته. فالسياسي، بصفة عامة، والسلطة على الخصوص، بنية عليا توجد في علاقة ارتباط، إن لم نقل علاقة انعكاس، مع البنية السفلى. غير أن هذا الربط لم يكن ليزحزح السلطة من موقعها، مادام المجتمع ذاته يقسم، من خلال هذا المنظور، إلى من بيده السلطة ومن لا يمتلكها، إلى قاهرين ومقهورين. السلطة نظام هيمنة تمارسه جماعة على أخرى. إلا أن هذه الهيمنة لم تكن لتتخذ دوما صورة عنف وقمع. إذ أن الإخضاع يمكن أن يصبح عنفاً رمزيا ويتخذ صورة قوانين «مشروعة» ومشرعة. على هذا النحو اتسع مفهوم السلطة وأصبح ينظر إليها في مظهريها. فهي أداة قمع، وجهاز إيديولوجي يعيد إنتاج علائق الإنتاج، ويسهر على توحيد المجتمع وتغليف تناقضاته.

لإعادة النظر في هذا المفهوم الماركسي عن السلطة، ولانتزاع الاحتكار السياسي للمفهوم، وقلب فعلي له، كان لا بد من التفتح على قراءة مكملة، إن لم نقل مغايرة. تلك هي القراءة التي استمدت أصولها من نيتشه.

كانت «فلسفة» نيتشه ملائمة لزحزحة مفهوم السلطة من موقعه وإطاحته من رأس الهرم الذي كان يقبع فيه. ذلك أن هذه «الفلسفة» لا تعتبر أن خطوط القوة في الواقع الاجتماعي تلتقي عند مركز ثقل معين، ولا أن الواقع ينشد إلى مركز بعينه، بل إنها تعتبر أن الواقع ذاته ليس إلا كمية من القوة، فليس هناك أنى اتجهنا «إلا كميات من القوة في علاقة توتر».

اعتبارُ الواقع «كميات من القوة في حالة توتر» هو ما سيدفع فوكو إلى القول إن الواقع من «إنتاج» القوة أو السلطة، وأن السلطة استراتيجية فعالة مهمتها «أن تنتج الواقع في غليانه وتعدده».

لا تتعالى السلطة على الواقع الاجتماعي وإنما تدخل في نسيجه. ينبغي أن نفترض أن علائق القوى المتعددة التي تتكون وتعمل في أجهزة الإنتاج والأسر والجماعات الضيقة والمؤسسات تكون حاملاً للانقسامات التي تسري في الجسم الاجتماعي بكامله. ولا تقف عند رأسه فحسب أو تسكن قلبه فقط. حينئذ تشكل هذه الانقسامات العمود الفقري الذي

يخترق النزاعات المحلية ويربطها فيما بينها. بناء على ذلك لا معنى للبحث عن السلطة عند نقطة بعينها، ومركز يكون هو الأصل، وبؤرة وحيدة للسيادة تكون مصدر إشعاع باقي الأشكال الثانوية التي تتولد عنها، وإنما يعني رصدها عند القاعدة المتحركة لعلائق القوى التي تولد، دونما انقطاع، وبفعل عدم التكافؤ بينها، حالات للسلطة. فالسلطة ليست إلا الحركة التي تحوّل تلك القوى فتزيد من حدّتها أو تقلب موازينها بفعل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع. السلطة هي الإستراتيجيات التي تفعل فيها تلك القوى فعلها. بناء على ذلك فالسلطة محايثة لا متعالية. إنها تأتي من كل صوب. وعلائقها لا تقوم خارج أنواع أخرى من العلائق (كالعلائق الاقتصادية والمعرفية والجنسية)، وإنما تتشابك معها. إنها النتائج المباشرة التي تتمخض عن التقسيمات والاختلالات التي تتم في تلك العلائق، وهي الشروط الداخلية للتمايزات الاجتماعية.

لا معنى إذن للقول بامتلاك السلطة. إنها ليست «متاعا» يحصل عليه وينتزع ويقتسم. السلطة استراتيجية فعالة مهمتها «أن تنتج الواقع في غليانه وتعدده».

وبعد، فهل السلطة مفهوم سياسي؟ لتكن كذلك شريطه أن نعتبر الإنسان «حيوانا سياسيا» وننظر إلى الموجودات على أنها «إرادات قوة» وإلى الواقع البشري على أنه «كميات من القوة» وإلى السياسة على أنها حرب «لا تعتمد وسائل الحرب».

## 40. في امتداح الانفصال

نادراً ما نسمع أحدنا يردّد أغنية من الأغاني المعاصرة، أو لحناً من ألحان بارتوك أو فيبرن، أو قطعة من قطع الجاز. وقلما نجده يحفظ قصيدة من القصائد المعاصرة، على غرار ما نفعله بقصائد المتنبي الطويلة أو أبيات المعلقات الصعبة.

لا يعني هذا، بطبيعة الحال، أن الذاكرة أضحت أضعف مما كانت عليه. بل يبدو أن

المسألة لا علاقة لها بقوة التذكّر، بقدر ما تعود إلى طبيعة المادة المتذكّرة. فالظاهر أنه لا اللحن ولا الأغنية ولا القصيدة التي تؤلف اليوم تطمع في البقاء والحفظ والاستمرار. ويبدو أنها جميعاً تريد أن تظهر لتختفي، وتُكتب لتُمحى، وتوجد لتزول وتنتج «لتُستهلك» وتهلك. وأكثر من ذلك يظهر أن الانفصال ليس مجرد «خاصية» طارئة على الأغنية أو اللحن أو القصيدة بعد أن تؤلّف، وإنما هو شيء «جوهري» يشكل «لحمتها ونسيجها».

يتضح هذا بجلاء في ما يسمى اليوم «الكْليبْ» أي تلك الأغاني المصورة التي أصبحت تغزو تلفزيونات العالم. والكليب فيلم - أغنية، أو على الأصح، مقاطع أفلام ومقاطع ألحان تذكرنا في انفصال صورها وكلماتها وألحانها بـ «العيطة» المغربية. وهي إذ تسعى أن تكون «ممتلئة» غاية الامتلاء، مشبعة بالصور والكلمات والأنغام، محتوية على أكبر قدر مكثف من الموضوعات والصور، مشيرة إلى أكبر عدد من الرغبات، تظل في الوقت ذاته متقطعة منفصلة فارغة.

لا يقدم لنا «الكليب» صورة عن الحياة النفسية المعاصرة فحسب، ولا عن انحسار الهارمونيا الحديثة، وإنما يوفّر صورة مجسدة عن الزمانية المعاصرة، بل صورة مكثفة عن الوجود المعاصر الذي يشكل الانفصال والتقطع «دعامة» من أهم دعائمه.

ذلك أن مفهوم الانفصال لا يقتصر على ميدان الألحان والألوان والكلمة، وإنما يضرب بجذوره في «أعماق» الكائن. وكلنا يعلم الأهمية التي أصبح يتخذها في الدراسات الإبستيمولوجية (المعرفية) المعاصرة، التي بيّنت أن المعرفة العلمية انفصال وقطيعة مع المعرفة العادية، وأن التجربة العلمية حرب تعلن على بادئ الرأي.

المعرفة العلمية تتكون عن طريق الخصام، وتاريخها تاريخ فواصل وعثرات وعوائق. وقد أوضح ميشال فوكو أن هذا الانفصال، الذي يطبع تاريخ العلوم، أصبح يحتل مكانة عظمى في الدراسات التاريخية جميعها. فإذا كان التاريخ التقليدي يعتبر «الانفصال علامة على التشتت الزماني الذي كان ينبغي حذفه من التاريخ» أي إذا كان التاريخ التقليدي يعتبر الانفصال معطى مفترضاً، «إلا أنه كان يرمي إلى إلغائه ومحوه بغية إظهار اتصال الأحداث في ما بينها». أما الحداثة التاريخية فأصبحت تسعى إلى إظهار الإنشطارات داخل المواقع التي اعتبرت مواقع الانسجام، مواقع الوحدة والتوحيد بلا

منازع، وأعني الوعي والهوية واللغة. كان التاريخ التقليدي، بإلحاحه على الاتصال، ونبذه الانفصال والاختلاف، ونفوره من مفهومات العتبة والقطيعة والتحول، يهدف إلى أن يضمن الفعالية التركيبية للذات، والحفاظ على مفهوم منسجم متناغم عن الهوية، والإبقاء على الأنا كدوام واستمرار واتصال، وعلى التراث كتقليد وتواصل وامتداد في الزمن، وعلى التاريخ كذاكرة.

إن هم التاريخ التقليدي، بل الفكر التقليدي، هو البحث عن التأثيرات والاستمرارات، عن التناغمات والتشابهات، عن الاستقرار والدوام، دوام الهوية وخلودها، وبقاء الأرض التي تحيا عليها، واللغة التي تتكلمها، والمدينة التي تعيش فيها، والفكرة التي تعتنقها وتعتقد حقيقتها. فهي، إذ تعتقد أن حاضرها يستند إلى ضرورات ومقاصد عميقة، تلجأ إلى التاريخ لتزكية هذا الوهم بالخلود، ويغدو تمجيد الاتصال تمجيداً للصيرورة التي من شأنها أن تحفظ الهوية في مأمن مضمون، وتأكيداً بأن التاريخ متواصل و. . . «أنه مستقر للذات المعذبة، تخلد فيه إلى الهدنة واليقين والتصالح والنوم الهادئ العميق».

## 41. التطرف، العقلانية، والثورة

الذين يكتبون عن التطرف ويجعلونه مقابلاً للعقلانية مضاداً لها، يجعلون العقلانية، بفعل ذلك، مرادفة للاعتدال.

والظاهر أن الأمر لا يثير أدنى إشكال: فالعقل أساساً «لوغوس» ونسبة وقياس وحساب. وقد سبق لفرنان أن بيّن العلاقة بين العقلانية في مصدرها الأغريقي، وبين الهندسة «علم اليونان». العقل توازن والعقلانية إتزان، والفعل الأخلاقي وسط عدل يمكن أن يحسب ويقاس. إنه ليس إفراطاً ولا تفريطا، لا يقع لا جهة اليمين ولا جهة اليسار، الافراط والتفريط موقفان «متطرفان»، في مقابل الاعتدال الذي هو موقف متزن متوازن، مقيس ومعقول.

ولكن، هل كانت العقلانية دوماً اعتدالاً، وهل الفعل الأخلاقي، هو على الدوام، وسط عدل بين إفراط وتفريط؟

كلنا يعلم ما صاحب خروج المواطن الإغريقي من «مدينته» وانفتاحه على العالم من تصدع في «هندسية» الأخلاق، ومركزية السياسة، حيث أصبح «العالم» شيئاً لا نأتي على نهايته، وحيث غدا الفعل الفاضل «طريقاً لا نهاية له». فالفعل الفاضل لا يقاس ولا يحسب. بل إننا نستطيع أن نقول إنه يقوم ضد الحصر والحد والتحديد والقياس، ضد مفهوم ما عن العقل.

هل يعني ذلك أن الشجاعة أضحت تهوراً، وأن الكرم غدا تبذيراً؟

كل ما في الأمر أن الفضاءالذي أصبح الإنسان يسبح فيه لم يعد ثنائي الأبعاد، وأن اللانهائية وعدم الحصر والحد والتحديد لم تعد «حمقاً» ولا شراً في ذاته. بل أصبحت بعضاً من صفات الكمال. الفعل الفاضل فعل لا يؤتي على نهايته. وهو كامل لا بما هو «يحتل مكانه الطبيعي» بل بما هو يحتل اللامكان. إنه لا يوجد عند نقطة بعينها، وليس وسطاً عدلاً، بل لا حدود له ولا أطراف؟

هل يعني ذلك أن الفضيلة أصبحت تطرفاً؟ قبل أن نجيب عن هذا السؤال لا بد أن نجيب إلى عن السؤال الأسبق وهو ما علاقة العقلانية بالاعتدال؟

لا يمكننا أن ننفي وقائع تاريخية منها أن هناك فلسفات عقلانية لم تلتزم الاعتدال. هناك فلسفات ثورية استطاعت أن تربط «العقل بالثورة» على حد تعبير هيربرت ماركوز، فلسفات جعلت السلب ينخر الكائن، فلم تقصر العقل على عمل الحصر والحد والإثبات والإيجاب، وإنما جعلت النفي والسلب من صميمه. هذا فضلاً على أنها لم توقف السلب عند نقطة اعتبرتها وسطاً عدلاً، نقطة يمكن ضبطها، وإنماجعلت العقل قوة سلب وثورة لا متناهية، جعلته عقلاً جدلياً. لكن ما الفرق بينها وبين التطرف والحالة هذه؟.

سبق أن أشرنا إلى أن مفهوم التطرف وما يصاحبه من مفاهيم كالوسط العدل والاعتدال، واليمين واليسار، والإفراط والتفريط، إن كل هذه المفاهيم تضع نفسها في فضاء ثنائي الأبعاد. كان نيتشه يقول: «إن جميع الفلاسفة التقليديين يؤمنون بالحقيقة المطلقة. بمن فيهم الشكّاك». ونيتشه لا يعتبر أن موقف الشكاك، وهو موقف متطرف،

يخرج عن إشكالية من يؤمن بالحقيقة المطلقة. الكل يدور في إشكالية «الكل أو لا شيء»، وفي النهاية يتساوى من يختار «الكل» أو من يختار «اللاشيء» حيث يطرح الجميع مسألة الحقيقة داخل إشكالية الثنائي الميتافيزيقي: حقيقة/ خطأ. ولعل هذا التكافؤ بين من يختار «الكل» أو من يختار «اللاشيء» هو ما يبرر كون المتطرف ينتقل بسهولة كبرى من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، بل حتى من أقسى اليمن إلى أقسى اليسار.

أما إذا «خرجنا» من هذا الفضاء الثنائي، واقتحمنا فضاء «المنظورية» فإن الكون يغدو متعدد الأبعاد، وتتحرر الأخلاق والسياسة من الهندسة الأقليدية لتنقلا إلى هندسة متحركة المراكز، حيث لا تنفع مفاهيم اليمين واليسار، والإفراط والتفريط، وحيث يسود مفهوم الهامش ويغدو الفعل الثوري، لا جهة اليمين ولا جهة اليسار، وإنما خلخلة للمركزية.

حينئذ يحتفظ العقل بقوته السلبية اللامتناهية، من غير أن يدخل في إشكالية «الكل أو لا شيء» فيتساوى عنده «الكل» أو «لا شيء».

## 42 . ذاكرة القرن العشرين

يأسف صاحبي لكون هذاالجيل العربي يعيش من غير ذاكرة، وهو يؤمن أنك إن أخذت بأيدي شباب اليوم لتطوف بهم شوارع العالم العربي وتسألهم عن أسماء الأعلام التي تزخر بها تلك الشوارع لما تلقيت جواباً.

قليلون هم أولئك الذين يعرفون اليوم من كان سعد زغلول أو فرحات حشاد أو مولا ي العربي العلوي أو حتى . . . جمال عبد الناصر.

بل إن صاحبي يذهب بتحديه إلى أبعد مدى ويزعم أن كثيراً من الأعياد الوطنية التي نخلدها اليوم في العالم العربي لا تعني بالنسبة لكثير من الشبان شيئاً كبيراً، فهم يكادون يجهلون حتى تاريخ أوطانهم.

وعندما تسأله عن سبب ذلك يجيبك بأن هذا الجيل لم يتلق «التربية الوطنية» الكافية، ويعزو ذلك إلى تقصير في طرق التعليم وإهمال لمادة التاريخ. لذا فهو يرى أن العلاج الممكن للداء هو شن حملات صحافية لشحذ الذاكرة وإحياء أمجاد الماضي.

أتفهم كامل التفهم موقف صاحبي. فهو لم يكن بعيداً عن الجيل الذي ساهم في نحت تلك الأسماء التي يطلب هو اليوم أن يعرف شباب اليوم تواريخ حياتها عن ظهر قلب. إنني أقدر موقفه حق قدره، وأعرف أنه من الجيل العربي الذي لم يكن فيه تاريخ الأفراد يتميز عن تاريخ الوطن، حيث كانت أناشيد الأفراد هي أناشيد الوطن، وأفراح الأفراد هي أفراح الوطن، وغذاء الأفراد هو غذاء الوطن، وعدو الأفراد هو عدو الوطن، وذاكرة الأفراد هي ذاكرة الوطن.

ومع هذا فقد كنت أخالف صاحبي رأيه من غير أن أجرؤ على مصارحته. ذلك أنه كان، في نظري، يطلب من جيل اليوم أن يعيش تاريخ الأمس، وأن يحيا صدمة الاستعمار وتجربة الهوية والوطنية، فيؤكد على الماضي والتراث، وينسى صدمة الحداثة وتجربة التخلف. إنه يطلب من ابنه أو حفيده أن «يملأ» ذاكرته بذكريات لم يعشها إلا عن طريق الرواية، ويتعلق بنماذج لم يدركها إلا في الأناشيد والصور، ويتعرف على أسماء لم يعرفها، ويحيا تاريخاً لم يدركه إلا بعد حين. يريده أن يتخلى عن معركته هو ليقف عند معارك لم يعشها، وينسى احتفاله بيومه ليخلّد أعياد الماضي.

بل إنني كنت أتساءل، في بعض الأحيان، عما إذا كانت القضية قضية نزع الاعتراف، وأن صاحبي ربما كان يدرك أن الأجيال الجديدة لا يمكن أن تعترف به هو أو بجيله ما لم تكن على علم بماضيه، وأن المسألة لا علاقة لها بحفظ الماضي بقدر ما لها من علاقة بصراع الأجيال.

لم يكن في إمكاني، بطبيعة الحال، إلا أن أحتفظ لنفسي بهذه الخواطر. لكن صاحبي كان يخمن ما يجول بخاطري فيؤاخذني ويتهمني بأنني أساهم في انفصال جيل عن ماضيه، وأنني، بدلاً من إنقاذ الهوية ورتق الصدع، أزيد من تفككها وتفتيتها، وأوسع الشرخ بين جيل وماضيه فأساهم في إفقار ذاكرته.

محاولة للدفاع عن النفس كنت أفتح معه نقاشاً نظرياً لا يخلو من تعميم مقصود

فأنبهه إلى أن الذاكرة لا تعني بالضرورة الامتلاء مثلما أن النسيان لا يعني الفراغ بالضرورة.

فالتذكر لا يعني تسجيل أحداث الماضي وترسيخها في النفس بغية إحيائها وبعثها كلما اقتضت الضرورة. بل إن الذاكرة ذاتها، كانت تعني قديماً، الحياة النفسية في مجموعها واستيعاباً لما يخاطب الإحساس بكامله. إنها عيش لحاضر كثيف وليست تعلقاً بماضٍ فقير، لا تكون الذاكرة وقفاً على الماضي إلا إذا فهمنا التاريخ على أنه تعاقب لعصور، وتتال لأنماط الزمن. أما إن كان التاريخ هو «اقتراب الشيء ذاته في صيغ متنوعة من المباشرة» فحينئذ لن يعود التاريخ هو انسياب الزمن، ولا حركة تعاقب الماضي والحاضر والمستقبل، وإنما يغدو حاضراً كثيفاً، حاضراً يمتد بعيدا في الماضي ولا يكون تذكراً له فحسب، وإنما تنبؤاً واستقبالاً، كما أن الماضي ذاته لن يغدو مجرد صفحات تطوى، نقلبها متى شئنا.

حينئذ لا يمكننا أن نقول إن هذا الجيل يعيش من غير ذاكرة، وأن عالمه من غير كلاسيك. كل ما في الأمر إن كلاسيكيه ليس بالضرورة مسرح راسين ولا حتى أشعار هومروس وقصائد المعلقات. وإنما «كلاسيك القرن العشرين».

إن الجيل الذي يتهمه صاحبي بعدم التجذر والانفصال جيل سندبادي بعيش اللحظي لا الآني، اللحظي الذي هو «قرار التاريخ النقدي الذي ينزل مثل الساطور على ثقل الماضي وثقل الحاضر» كما يقول نيتشه، فيجعل الحاضر يمتد بعيداً حتى يبلغ المستقبل الذي يستجيب للماضي. إنه ليس جيلاً يعيش اللازمان، وإنما جيل يريد أن يكون ضد هذا الزمان، جيل يرتمي في المستقبل ويبحث عن النماذج القديمة، لكن ليس في الماضي البعيد أو القريب، وإنما في المستقبل الآتي.

إنه ليس جيلاً من غير ذاكرة، وإنما جيل يريد أن يساهم في كتابة «ذاكرة القرن العشرين».

# 43 . قدر المعاصرة وقدر التاريخ

سألني صاحبي : إلى متى سنظل نتابع ونتتبّع ونتبع الفكر الغربي وهو يغيّر من تياراته : فقبل أمس كنا وجوديين حين كان آباؤنا برغسونيين، وبالأمس كنا ماركسيين فتحليليين فبنيويين، واليوم يتحدث بعضنا عما بعد الحداث؟! قبل اليوم كان يحلو لبعضنا أن يستشهد بفوكو ويقتبس نصوصه، واليوم لم يعد فوكو كافياً، وظهرت الحاجة ماسة إلى ما هو أكثر وأكبر وأطول : إلى فوكوياما. فأي تاريخ هذا الذي يتحدثون عنه؟ وأية نهاية؟ أهو تاريخنا الذي لم يبتدئ بعد، أو على حد تعبير ابن خلدون «لم يستأنف بعد نشأته»؟ أم هو تاريخ من التواريخ الأخرى؟ لم يكن من السهل علي أن أوقف صاحبي، أو أقطع حبل أفكاره، وأمنع توالد تساؤلاته. ولعل مرد ذلك أنني كنت أشعر أنه لا يعمل إلا على الإفصاح عما يدرور بخلدي في بعض الأحيان. لم يكن في إمكاني أن أنفي تحسره على اللهفة التي يظهرها بعضنا وهو يلهث وراء آخر الإنتاجات الفكرية، والحرص الذي يبديه ليذكر «آخر» مفكر ويقتبس من «آخر» نص، ويحيل إلى «آخر» كتاب. كنت أشاطر صاحبي اعتقاده أن ميدان الفكر لا يخضع لكرنولوجيا الأحداث، **وأن الأفكار كلها أولى وكلها أخيرة وأن** «أصولها لا تظهر إلا من فروعها»، وأن زمانها ليس الزمان الكرونولوجي. بيد أنني وجدت نفسي أوقفه شاعرا أنني أستمر في السؤال أكثر مما أحاول الإجابة :

أتريد إذن أن نقف عند تيار بعينه وألا نتابع ونتتبع التطور؟ أتريد أن نوقف التاريخ؟ لماذا لا ترى في مسايرتنا لتطور الفكر الغربي علامة على حياة وحركة، لا على موت وسكون؟ فما قيمة فكر يتشبث بعقيدة، و«يقف» عند موقف بعينه؟ أليس الفكر حركة وسؤالاً وبحثاً وتقصياً؟ تصور أن الجميع ركن إلى تيار بعينه، وأن هذا التيار صار مداً جارفاً وتقليداً، هل تريد منا أن نكرر تجارب خاضها غيرنا وما زلنا نرى ما تمخض عنها من نتائج؟ هل تريد منا أن نغلق نوافذنا ونصم آذاننا ولا نترك الهواء يدخل كما كان غاندي يردد، ثم لماذا تجعل الفكر المعاصر وقفاً على منطقة من مناطق العالم؟ إن أنت سرت بهذا

المنطق إلي مداه البعيد، ربما أدى بك إلى مقاطعة الحياة المعاصرة في مظاهرها كافة، وإيقاف فعلي للتاريخ. فما تسميه فكراً معاصراً هو علاقة الإنسان بالوجود الذي اتخذ اليوم، شئت أم أبيت، صورة رياضية. فغدت المعاصرة قدراً تاريخياً، وصار الفكر فكراً كونياً. المعاصرة حياة بنكية وفلاحة مصنعة وسرعة على الطرقات وتقليص للمسافات، وتنظيم للمكان والزمان، وعقلنة للحياة الإنسانية ومحاربة للأمراض، وتقديم أسبقيات على أخرى. إنها حساب ولوغوس. أو قل إنها إيكونوميا واقتصاد بالمعنى الأصلي للكلمة: بلوغ للمقاصد ونظام وتنظيم وترتيب. المعاصرة تدبير رياضي لشؤون الحياة الفردية والبيتية والمدينية. إنها عقلنة وترشيد. ها أنت ترى أن ما تسميه فكراً معاصراً ليس مجرد تطبيق لتيارات عابرة. إنه ليس نظراً مقابل عمل. بل هو موقف أنثولوجي يحدد علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة هذا بالوجود. وربما كانت المعاصرة بالضبط تكمن في قهر تلك الهوة التي رسخها التقليد بين النظر والعمل، الفكر والتقنية.

لم يردّ صاحبي برد. غير أنني كنت أدرك تمام الإدراك بلاغة صمته. لعله كان يشاطرني آرائي وكان يؤمن بأن المعاصرة ليست وقفاً على أحد، وأنها ليست «روحاً» تخص حضارة أو جنساً أو لوناً، إنه كان يعرف ويعترف، مثلي، أن المعاصرة قدر تاريخي. لكنه لم يكن لينسى أن القدر التاريخي يتوقف على مبادرة إنسانية، وأن المبادرة كانت مبادرتنا في يوم ما كما يروى.

## 44. نحو سيميولوجيا للحياة اليومية

من حسنات التحليل النفسي كونه نبّه إلى أن «النفسي» يعمل حيث لم يكن يُعتقد أنه يعمل، وأن دلالات الحياة النفسية ومعانيها تظهر أكثر ما تظهر في ما كان ينظر إليه على أنه تافه لا «قيمة» له كالهفوات والأحلام وفلتات اللسان والنسيان. . .

هذا الانتقال من «الجدي» إلى التافه، ومن الكلي إلى الجزئي البسيط طبع أيضاً الدراسات التاريخية المعاصرة في شتى ميادينها: فالتاريخ نفسه لم يعد أساساً تاريخ أمم وحضارات، وفنون وعلوم، وإنما انحل إلى تواريخ «جزئية» تنشغل ب «التوافه» والبسائط وغدا تاريخاً للموت والمرض والنقود والرياضة والملبس، بل تاريخاً للعربة والحصان. إنه لم يعد تاريخ الرياضيات وإنما أصبح تاريخ العدد وتاريخ اللا نهائية لم يعد تاريخ الفزياء وإنما أصبح تاريخ المادة وتاريخ الإلكترون، لم يعد تاريخ البيولوجيا، وإنما أصبح تاريخ «الفعل المنعكس» وتاريخ الخلية.

لا يقبل كثير منا أن تنزل المعرفة إلى هذا المستوى، ولا يرضى مثقفونا أن ينشغلوا ب «التفاهات» فأنت إن سألتهم أين يعمل الاجتماعي أو السياسي؟ سرعان ما يشمّرون عن سواعدهم، ويضربون بأيديهم في أعماق المذاهب الكبرى والتيارات المعرفية والنظريات الجدية والمفاهيم العميقة ليأخذو منها أجوبتهم ويستقوا ألوان تحليلهم ليدلّوك على «حقيقة» المجتمع و«طبيعة» السياسة.

الإجتماعي والسياسي، في نظرهم، أمور في غاية الجدية والسمو، وهي لا يمكن أن تتجلى في مظاهر الحياة اليومية التافهة. بل إنها ليست «مظاهر» وهي «ظواهر» بإمكان المعرفة العلمية وحدها أن تعرف «حقيقتها» وتبرز قوانينها. وكل وقوف عند الجزئيات من شأنه أن يدع تلك «الحقيقة» تفلت من أيدينا، وأن يفتت «الواقع» ويشتته إلى أمور تافهة.

تفترض هذه الرؤية بطبيعة الحال أن غاية النقد الاجتماعي والسياسي هي إبراز «حقيقة» الحياة الاجتماعية وإدراك «جوهرها» ومن يتوخى الجواهر والحقائق لا يمكن بطبيعة الحال أن يقتصر على البسائط والتوافه من الأمور. لكن إن نحن تحررنا من هذه الرؤية «الجدية»، واكتفينا بالاعتراف أن غاية النقد الاجتماعي والسياسي، ليس الوقوف على حقيقة بعينها، وإنما الكشف عن آليات توليد المعاني في المجتمع، تلك المعاني التي تدخل في منظومات يكون علينا إبراز قوانينها، وبنيات يكون علينا «الكشف عن قواعد لعبتها»، فحينئذ قد نتمكن من الجواب عن السؤال المزدوج: أين يعمل الاجتماعي والسياسي، وكيف؟

وقد يكون مفيداً، في هذا الباب، أن نذكّر بمساهمة رولان بارت في النقد الأدبي بل

الاجتماعي : بيّن بارت، الذي كتب ذات مرة «أن اللامعنى هو مكان الدلالة الحق»، أن توليد المعاني في المجتمعات يمكن رصده من خلال تحليل آليات الإشهار ومباريات الرياضة وخطاب الموضة ودليل السياحة ولعب الأطفال ومواد الغسيل ومائدة الطعام، وبكلمة واحدة من خلال «سيميولوجيا الحياة اليومية». فعقد مقارنة بين مائدة غذاء يابانية، وكيفية تقديم أطعمتها وألوانها وموادها، و«قراءة نصها» على حد تعبيره، وبين مائة غذاء غربية، لا يقل أهمية، إن لم يكن أكثر فائدة من أية مقارنة أخرى بين أشكال مخالفة من أشكال اللغة ومنظومات العلامات والدلائل. الرياضة والملبس والمطبخ والأدب واللعب والجنازة والأغنية . . . هذه كلها مجالات إنتاج المعاني، وفيها يعمل الإجتماعي والسياسي، وليس في غيرها. وهي كلها منظومات من العلامات يجري عليها ما يجري على أية علامة من كونها اعتباطية، وكونها لا تستقي معناها إلا من خلال المنظومة التي تدخل فيها، والاختلافات التي تشدها إلي غيرها.

صحيح أن ذلك المعنى يميل إلى الثبات والاطلاق فيقدم نفسه على أنه «حقيقة»، وأن العلامة تنسى اعتباطيتها فتدعي الضرورة وتسعى نحو المحافظة والتقليد. لكن النقد الاجتماعي سرعان ما يتصدى لها، لا ليقابل حقيقة بأخرى، وإنما ليفضح لعبة توليد المعاني . . . وتلك هي مهمة «سيميولوجيا الحياة اليومية».

## 45 . الأخلاق والسياسة

كان الفارابي يرى أن الأخلاق إن كانت «تنبه إلى سبيل السعادة» فإن «تحصيل السعادة» لا يتم إلا بالاجتماع مع آخرين في أمة أو مدينة.

السياسة هي التي تعلم الانسان، من حيث هو مواطن، كيفية تحصيل السعادة أو بلوغها، وهي التي تسهر على تكوين الفرد الصالح. وإذا شئنا أن نترجم هذا إلى لغة

العلّيّة التي تعودنا عليها، لقلنا إن القيم التي يتعلق بها الفرد تكون من نحت المجتمع، وأن السياسة تشرط الأخلاق، وأن قواعد السلوك متوقفة على طبائع العمران.

الظاهر أن الحياة المعاصرة لا تحترم كثيرا هذا التسلسل العلي، ولا تخضع لهذا الترتيب. فكثيرة هي الوقائع الراهنة التي تحاول أن تعطي السبق للفردي على الجماعي وللأخلاق على السياسة.

والظاهر أن الحياة المعاصرة تأبى إلا أن تكذّب المعلم الثاني، فما كان يبدو أنه «ينبه إلى سبيل السعادة» أصبح «يحصل السعادة». ذلك أن العامل الأخلاقي أصبح يظهر كأنه المحدد، «في نهاية التحليل»، إنه هو الذي غدا يحدد السياسة لا العكس. فكم من قضية أخلاقية، سواء أتعلق الأمر بميدان الجنس، أو اختلاس الأموال، أو تعاطي المخدرات، أصبحت كافية لتعصف بنظام سياسي بأكمله، أو تضعف من قوة حزب أو سلطة رئيس أو مرتبة قائد.

يكفي أن يفتضح أمر هذا الوزير في اليابان، أو هذا الأمير في بريطانيا، أو ذاك الوزير في إيطاليا، أو ذاك الرئيس في ألمانيا، كي تنقلب أوضاع، وتنهزم أحزاب، وتتبدل حكومات، وتتغير أنظمة. ولعل هذا ما يجعل كثيراً من المنتخبين، في أوروبا وأميركا، يحرصون، أيام الانتخابات، أن يظهروا في الصور مع أسرهم، متجذرين في المجتمع، متشربين لعاداته وقيمه، مشبعين بعوائده، مسجونين في مؤسساته. فكم من رئيس أمريكي أو فرنسي، رأيناه أيام الإنتخابات ماسكاً ابنته بيد، وزوجته باليد الأخرى، كي يثبت لمنتخبيه انغماسه في المجتمع، واحترامه للقيم وتمسكه بالأخلاق، وتنبهه لتحصيل السعادة، واستعداده لخوض غمار السياسة.

فكأن الفردي غدا محدداً للجماعي، وكأن السياسة غدت مشروطة بالأخلاق. وكأن تكوين المواطن الصالح غدا مشروطاً بتكوين الفرد الصالح.

هل يعني ذلك أن نظام العلل أصبح هو كذلك نظاما جديداً؟ وأن جدة النظام العالمي غدت جدة كوسمولوجية ولم تعد مجرد جدة جيو - سياسية؟ أم أن ظهور هذا العامل الفردي الأخلاقي ليس إلا بلوغ تعفن نظام اقتصادي مداه، بحيث أصبحت أمراضه وأعراضه تتجلى من أخمص القدمين إلى أعلى الرأس؟

لقد غدا من غير المخجل أن نقول إننا لا نستطيع الجواب. فربما أفقدنا «النظام العالمي الجديد» ثقتنا في التعليل وتحديد الأسبقيات، وتعيين العلل والمعلولات، ويكفي أن نردد قولة أحدهم : «إن تعفن السمك يبدأ من الرأس».

## 46 . سياسة الحقيقة

إذا كان كل تعميم ينطوي على مبالغة مقبولة، فإننا نستطيع أن نعمم فنقول: إن تاريخ الحقيقة، أو تاريخ تفسير الحقيقة، سلك مسلكين إثنين : مسلكاً أرسطياً وآخر أفلاطونياً. وأذا أردنا أن نترجم هذا إلى لغتنا العربية - الإسلامية لقلنا: أنه اتخذ منحى رشدياً وآخر غزالياً.

داب المنحى الأول على البحث عن خطاب الحقيقة وتحديد «أداة» الوصول إليه. من هنا كان انشغاله ب «الأورغانون» و«معيار العلم» ف «المنهج» العلمي. صحيح أن هذه الأداة تحولت تبعاً للعلم الذي اتخذه خطاب الحقيقة نموذجاً له. ومعروف أن مؤرخي العلوم ودارسي المناهج يقيمون جدولاً للعلم -النموذج الذي اتخذ عبر التاريخ، فيربطون أرسطو بالمنطق، وديكارت بالهندسة التحليلة، ولايبنتز بحساب اللامتناهيات، وكنط بنيوتن، والماركسية بالاقتصاد، وهيغل بالتاريخ، وهوسرل بالمنطق الرمزي، وليفي- ستروس باللسانيات، ورسل بالجبر الحديث. . . إلا أن تحول «الأداة» وتجدد «الأورغانون»، لا يغيّران من منزلة الحقيقة التي تعتبر خاصية خطاب يقاس على خطاب علم - نموذج.

المنحى الثاني لا يضع الحقيقة في مستوى الخطاب، ولا يجعلها خاصية من خصائص الكلام المعقول. إنه يسلم أن لكل مجتمع نظاماً معيناً للحقيقة وسياسة وتنظيماً وتدبيراً واقتصاداً معيناً للحقيقة، وسلطات معينة تسمح بإصدار الفتاوي وغربلة الخطابات، وآليات ومنابر تمكن من تعيين مجال الصدق ومجال اللاصدق.

المنحى الأول يعتبر مسألة الحقيقة منطقية منهجية، بينما الثاني ينظر إليها على أنها مسألة سياسية **لا تتوقف على انتظام خطاب وإنما على «نظام الخطاب»**. ولا حاجة إلى الوقوف عند المنحي الأول. لا لأنه واضح بذاته، وإنما للمكانة التاريخية التي تبوأها، إلى الحد الذي يجعلنا ما نزال نعتبر أن الطرح الممكن لمسألة الحقيقة هو الطرح المنهجي، وأن أي خطاب لا يمكن أن يقاس إلا على الخطاب العلمي إن هو أراد أن يكون بالفعل داخل الصدق. أما المنحى الثاني فلا يظهر أنه يُنزّل المنزلة نفسها. وفي اعتقادنا أن الخلاف بين مؤلفي كتابي «تهافت الفلاسفة» و«تهافت التهافت» يمكن أن يؤوّل، من وجهة النظر التي نحن بصددها، لصالح «حجة الإسلام» ضد من اعتبر، في مناسبات عديدة، ممثلاً للعقلانية في الإسلام.

ذلك أن الغزالي لا يهتم كثيراً بمنطق الحقيقة، وإنما ب «سياستها». فهو لا يسأل الخطاب من وجهة معناه وصلاحيته المنطقية، وإنما من وجهة مفعوله، أو، كما يقول هو، الآفات التي تتولد عنه. فحياة الحقيقة وانتشار الأفكار وانتصارها، لا يتوقفان، في نظره، على الصدق المنطقي، وإنما على السلطة التي تروج لها. الكلام يتخذ معناه من المنبر الذي يصدر عنه، وليس فقط من الانتظام المنطقي الذي يخضع له. «فإذا نسبت الكلام وأسندته إلى قائل حسن فيه اعتقادهم قبلوه وإن كان باطلاً، وأن أسندته إلى من ساء فيه اعتقادهم ردوه وإن كان حقاً»، بل إن حجة الإسلام يذهب أبعد من ذلك فيعتبر أن وحدات الخطاب تنطوي، هي كذلك، على مفعول يتجاوزها كوحدات لغوية أو منطقية. ولعل ذلك هو ما يفسر إلحاحه على ترجمة لغة المنطق ونقلها إلى لغة «القسطاس المستقيم».

إدراك وقع اللفظ، ومفعول الخطاب، وآفة الكلام، هو خروج عن الإشكالية المنطقية - المنهجية، وربما حتى عن الأشكالية الإيديولوجية، لتلمّس الطرح السياسي لمسألة المعرفة و«اقتصاد الحقيقة». إنه على حد تعبير م. فوكو اقتناع بأن مسألة الحقيقة «لا تكمن في أن نميز، داخل خطاب معين، بين ما يمتّ إلى العلم والحقيقة، وما قد يتعلق بشيء آخر. وإنما في أن نتبين، تاريخياً، كيف تتولد مفعولات الحقيقة داخل خطابات ليست هي في ذاتها لا حقيقية ولا خاطئة».

# 47 . أين تبتدئ السياسة؟

لست أذكر ما إذا كان الأمر يعتبر حسنة من حسنات الماركسية أم سيئة من سيئاتها، لكنني أذكر أن الإجماع كان يقع على أن الماركسية سيّست كل شيء. لا يعني ذلك فحسب، أنها كانت تقدم نفسها منهجاً قادراً على تفسير الأدب والفنون، المسرح والقصة والشعر، فضلاً عن السياسة والاقتصاد والعلم والتقنية، وإنما أنها كانت ترى في «أفعالنا العادية» اختياراً سياسياً: في الألوان التي نعشقها، والكتب التي نقرأها. كلنا يذكر الحركة التي تزعمتها «الثورة الثقافية» في الصين. لقد قامت لتوجه الانتباه إلى الجهات التي لم تنلها الثورة، ولتؤكد أن السياسة تطال حتى تلك الجهات، وأن كل شيء، بالتالي، لا ينبغي أن يفلت من التغيير. حاولت «الثورة» أن تبين للجميع أن انتقاء الأطعمة اختيار سياسي، بل «انضواء تاريخي» يلزم صاحبه، ويلزم شعباً بكامله.

لا يمكن للمرء، وربما للتاريخ، أن ينسى ما تمخض عن هذا من مبالغات وتبسيطات، بل جنايات وخلط بين المستويات والقيم. كان يكفي أن تنعت بيتهوفن أو شكسبير بنعت من النعوت لتنزع عن أعماله كل قيمة، وتبطل مفعوله الفني والتاريخي. ولعل أهم نتيجة تمخضت عن هذا كله، لا أن «كل شيء غدا مسيّساً». وإنما أن السياسة غدت متنافية مع كثير من «الأشياء». بل أن السياسة، في النهاية، أضحت وحشاً ضارياً وأمراً مريباً.

لا نستطيع أن ننكر أن الدرس الماركسي لُقّن لكثير من التلاميذ الجاحدين، وأن النقاد الاجتماعيين الذين جاؤوا بعد الماركسية، والذين يبدو أنهم يتنكرون لها في كثير من القضايا، يعترفون، هم كذلك، أن السياسة لا تعرف حدوداً، وأن «الإنسان حيوان سياسي». كل ما في الأمر أنهم استفادوا من «الدرس» وأنهم، حتى إن جزموا، وهم يجزمون بالفعل، أن اختيار الألوان وانتقاء الأطعمة اختيار سياسي في نهاية التحليل، فهم لا يصدرون أحكام قيمة على ذلك الاختيار، ولا ينظرون إليه نظرة أخلاقية، ولا يسارعون إلى ربط العلة النهائية بأول علة. وإنما يكتفون بوصف «لعبة التسلسل» التي لا تبتدئ في

نظرهم، عند «علة أولى»، ولا تنتهي عند «علة نهائية». إن شئت فقل إنهم يحتفظون للسياسي بهيمنته من دون إدراجه داخل منطق تاريخ عام، واتجاه تاريخي موحد. أو قل **أنهم يحتفظون للفعل بمعناه من دون إدراجه في معنى للتاريخ واتجاه معين له. إنهم يميزون بين معقولية الحدث ولامعقولية التاريخ**، ويعتبرون أن للأشياء منطقها من غير أن تتسلسل في منطق كلي.

لعل هذا هو أحد الإسهامات الأساسية لما عرف بالاتجاه البنيوي، وخصوصاً في مباحثه في ما يتعلق بالمتخيل في شتى تجلياته. لقد أوضح هذا الاتجاه كيف يتقنع السياسي ويتشكل ليظهر في الأساطير والأعمال الفنية والكتابة الأدبية، وكيف أن الممارسات الدالة لا تكون، في المجال البشري، انعكاساً أو «تعبيراً» عن شيء خارج عنها، «وإنما هي ما يدركه المجتمع على أنه يعوز تنظيم ممارساته» على حد تعبير ميشيل دوسرتو. منْ منّا يستطيع أن ينفي علاقة ر. بارت أو ت. تودوروف أو ج. كريستيفا بالسياسة؟ ومع ذلك فهؤلاء جميعهم لم يذهبوا أبعد من تحليل نصوص أدبية، أو على أكثر تقدير، دراسة قواعد ذلك التحليل. غير أنهم بينوا، على حد تعبير بارت، أن قيماً بورجوازية تسكن أشكال الكتابة، وقواعد الملبس والمأكل، وخطاب الموضة، ولكن من غير أن يضعوا شكسبير في قفص الاتهام أو يجعلوا بريخت «زعيما فنياً» أو بيتهوفن «خطأ» تاريخيا. لقد بيّن هؤلاء أن السياسة تطال بالفعل كل شيء «حتى اختيار رباط العنق» لكنهم لم يذهبوا حتى القول بأن ذلك الاختيار انضواء تاريخي، أو أن التاريخ يمكن أن يفسر بربط رباطات العنق التي «شنقت» كل عناصر الطبقات المضادة لحركة التاريخ.

# 48 . جسم الكلام

لم يعد اليوم خافياً على أحد أن الكتابة تتخذ معناها من المنبر الذي تتحدث منه . فما نكتبه يتحدد بأين نكتبه . ولن يكون لكتابتي الدلالة نفسها أن أنا غيرت الصحيفة أو المجلة . وحتى داخل الصحيفة الواحدة ، تتغير «قيمة» الكتابة ، وربما معناها ، من صفحة إلى أخرى ، وزاوية لأخرى ومكان لآخر .

المنبر يحدد الكتابة شكلاً ومضموناً : فالجريدة اليومية ، على سبيل المثال ، لا تقبل إلا نوعا معيناً من الكتابات التي لا تتعدى حجماً بعينه ، والتي تدور حول أفكار محصورة يمكن أن تبرز في عناوين فرعية . لذا فإن هذه الكتابات تتنافى مع الاقتباس والاستشهاد ، وقلما تحمل توقيعاً . إنها ترمي أساسا إلى نقل المعاني السيارة التي تنتهي بقراءتها ، إلى حد أننا يمكن أن نقول إن ما يكتب في الجريدة اليومية لا يرقى إلى مستوى «النص» . ولعل هذا هو ما يبرر ظهور «الملاحق» . إنها صفحات تقدم نفسها كنصوص موقعة لا تنتهي عند قراءتها ، ولا تستهلك بالسرعة نفسها التي تستهلك بها الجريدة اليومية . «الملاحق» توقيف لزمن الجريدة اليومية ، وحصر للإنتاج فالاستهلاك . وهي تقدم للقارئ أسبوعية أو شهرية ، بحيث يمكن عزلها عن الجريدة وحفظها ، بل الاقتباس منها و«الرجوع» إليها كمصادر يعتمد عليها ، ومعاملة ما يكتب فيها على أنه «نص» .

يظهر أن النقاد القدماء ذهبوا أبعد من هذا التحليل «الإيديولوجي» عندما حددوا الكتابة ، لا بالمنبر والمقام فحسب ، وإنما كذلك بالمادة التي تكتب عليها والحامل الذي يحملها . فقد لاحظوا أن «النص» تختلف قيمته باختلاف الحامل الذي يكتب عليه . الحامل المادي ليس أمراً عرضياً أو من دون دلالة في عملية الكتابة. يرى الجاحظ أن «النص» لا يلقى الاستجابة نفسها إذا كان مكتوباً على قطعة جلد أو على دفاتر القطني . الورق هش لا يحفظ النص ولا يصونه ، أما الجلد فهو يصبر على «الحك» والتغير. الورق صالح للكتابة المستهلكة والمعاني السيارة ، بينما الجلد فلتخليد المعاني وصيانتها . ولعل ما نرمي إليه نحن اليوم من تجليد للكتب ليس إلا محاولة للتوفيق بين النسبية والإطلاق ، والزوال والخلود .

هناك بطبيعة الحال حوامل للكتابة «أبقى على تعاور العارية وعلى تقليب الأيدي» وأكثر صلابة وتحدياً للزمن كالحجر والنحاس . . . إلا أن الحامل لا ينحصر فحسب في «أرضية» الكتابة، وإنما في أدواتها ومادتها. يتحدث رولان بارط عما يدعوه بروتوكول الكتابة. وهو يحكي عن «علاقة الوسواس» التي تشده إلى أقلام بعينها، (وخصوصاً يابانية الصنع، ربما لأنها كذلك كما يقول)، وتلك التي تربطه بأنواع الحبر وأدوات الكتابة. كما يشير إلى علاقته بألة الكتابة وما يتولد عن استعمالها من أثر على النص وطريقة كتابته (التي تتنافى مع التحوير والخدش والإضافة والحذف).

هناك إذن جسم للكتابة بتحدد، كباقي الأجسام، بعوامل جغرافية بيولوجية اقتصادية تقنية. فليست المعاني التي تتداولها الكتابات أرواحاً طاهرة، وإنما هي تسكن مادية الكتابة وجسدها، وتتغذى من حبرها ودمها، وتقطن أرضيتها وتحمل لباسها.

## 49 . الثقافة العربية والثقافات الأخرى

يعتقد البعض أن الثقافة العربية، إن هي أرادت أن تبني ذاتها وتحفظ كيانها وتصون عروبتها، فان عليها ألا ترتمي في أحضان الثقافة الغربية، وألا تستنسخها وتترجمها، بل ألا تحاورها وتتفاعل معها. بدهي أن هذا الرأي يفترض مفهوماً معيناً عن الذات والآخر، الداخل والخارج، الهوية والاختلاف. لكن الأهم من ذلك أنه ينطلق من المماهاة بين ما يدعوه "ثقافة غربية" ، وبين ما يمكن أن نطلق عليه «ثقافة كونية» أو «ثقافة معاصرة».

لتبيّن حدود هذا الطرح وعيوبه، ربما وجب الإنطلاق من تمييز أولي بين الثقافة، بصيغة المفرد، والتي نستطيع أن ننعتها بأنها ثقافة كونية أو معاصرة أو حديثة، وبين الثقافات بصيغة الجمع، التي بإمكاننا أن ننسبها إلى لغات أو مناطق جغرافية أو قوميات : فنقول ثقافة يابانية أو أوروبية أو أنغلوساكسونية أو عربية.

وسواء أنظرنا إلى الثقافة الكونية أو الحديثة من منظور تاريخاني، واعتبرناها حصيلة تراكم تاريخي لتفاعل مختلف الثقافات عبر العصور، أو نظرنا إليها من منظور مغاير، واعتبرنا الكونية نفسها مفهوماً حديث النشأة يرتبط أساساً بسيادة التقنية التي غيرت، باكتساحها، مفهوم العالم، بل مفهوم الثقافة والإنسان، فإننا نستطيع أن نؤكد، في الحالتين كلتيهما، أن مفهوم الكونية لا يحيل إلى أي معنى عرقي أو جغرافي أو قومي، وأن الأمر لا يتعلق إطلاقاً بثقافة تخص منطقة من مناطق العالم المعاصر من دون غيرها، ولا قومية من دون أخرى. . .

معنى ذلك أن المطابقة بين الثقافة الكونية أو الثقافة المعاصرة، وبين ما درجنا على تسميته «ثقافة غربية» أو «ثقافة أوروبية» مطابقة واهية. فمن منا يستطيع، على سبيل المثال، أن يؤكد أن العلم المعاصر، نظريةً وتطبيقاً، علم يوناني أو عربي أو أوروبي؟ ومن يستطيع أن يذهب إلى القول إن الموسيقى المعاصرة، كلاسيكيّها وعصريّها، موسيقى أوروبية؟ أليست، بالأولى، إفريقية روسية عربية صينية أوروبية أميركية؟ وقس على ذلك مختلف الفنون والآداب.

فالمماهاة التي تعودنا عليها، بين أوروبا والثقافة المعاصرة، تتناسى أمرين إثنين: شمولية الثقافة وكونية الحداثة من جهة، وتاريخية «أوروبا» وتصدعها من جهة ثانية. ذلك أن أوروبا هي كذلك أنا وآخر، محلية وكونية، تراث ومعاصرة، حداثة وتقليد، شأنها في ذلك شأن الثقافات اليابانية والصينية والعربية.

الثقافة المعاصرة تتكلم اليوم لغات عدة، وليست هناك مدنية أو ثقافة يمكن أن تكون هي وحدها الإسم الآخر للمعاصرة. فإن كان بإمكاننا اليوم، على سبيل المثال، أن نؤكد أن الثقافة اليابانية غدت مواكبة للكونية، وفي مستوى الحداثة، فإننا لا نستطيع البتة أن نقول إنها ثقافة أوروبية، ولا أنها هي وحدها التي غدت في مستوى المعاصرة. غير أن هذا لا يعني، على الإطلاق، التسوية بين جميع الثقافات ووضعها في مستوى واحد. فمن الواضح أن من الثقافات ما هو أقرب إلى الموت منه إلى الحياة. ومنها ما هو في مستوى المعاصرة وما هو دونها بكثير. ولا حاجة إلى التأكيد أن حياة الثقافة، أية ثقافة، رهينة بمدى تفتحها على المعاصرة وتفاعلها مع «الثقافة الكونية».

ذلك أن الأخيرة، إن كانت لا هوية لها، فهي التي تحدد اليوم هوية كل ثقافة وحياتها. فتلك الهوية ليست ساكنة جامدة، ولا هي منغلقة منطوية على ذاتها. فلا إمكانية اليوم لافتراض أي مفهوم مطلق عن الخصوصية في الميدان الثقافي. وكل ما يمكن بالنسبة لأية ثقافة، هو كيفيات خاصة وطرق نوعية للمساهمة في الثقافة الكونية والانخراط في الحداثة.

وهكذا نستطيع أن نقول، محتفظين بالمثال السابق، إن هناك اليوم كيفية خاصة، ومسلكاً أصيلا لانخراط الثقافة اليابانية في الثقافة الكونية، من دون أن تفقد الثقافة اليابانية خصوصيتها، ومن غير أن تصبح الكونية حكراً على الثقافة اليابانية.

فإذا أردنا للثقافة العربية إذن أن تواكب المعاصرة، وتنخرط في «الثقافة الكونية» لا ينبغي لنا أن ننتظر منها أن تكون عربية «خالصة»، ولا أن ننظر إليها على أنها ثقافة جاهزة تم تحديدها. ذلك أن الثقافة العربية، هي أو ينبغي لها أن تكون، ارتماء في المستقبل، وتفتحاً فعالاً على الثقافات الأخرى. وعلى الثقافة المعاصرة، أو لنقل بالأولى، تفتحاً على الثقافات الأخرى من حيث تفاعلها مع «الثقافة المعاصرة».

## 50. نحن و . . . سارتر

كثيراً ما نوصف بأن تاريخنا «تاريخ عبَر»، غير أننا قلّما استخلصنا العبر من تجاربنا «المريرة» أو على الأقل، تلك التي لم تنته نهاية مرضية، كما كانت حال تجربتنا مع جان بول سارتر.

لا يعني هذا على الإطلاق أن تلك التجربة لم تكن غنية. ربما لم يعشها بعضنا عن قرب، لكن لا يمكن لأحد أن يُنكر أن سارتر شكل ويشكل جزءاً لا يستهان به من تراثنا الفكري المعاصر.

ربما لا يرجع الأمر بالضرورة إلى سارتر نفسه، وربما يعود، في نهاية التحليل، إلى دار النشر التي روّجت له وأعطته وجوداً «حقيقياً» في اللغة العربية والفكر العربي، ومن ثم العالم العربي. مهما كانت الأسباب فإن المرء لا يستطيع، بأية حال من الأحوال، أن يؤرخ للفكر العربي المعاصر من غير أن يذكر إسم سارتر ومن اقترن به.

فقد أمدّنا بمفهوم ما عن الالتزام، كما حدّد وجدّد علاقتنا بالماركسيات، وساهم في بلورة رؤيتنا إلى التاريخ ونظريتنا عن المثقف، بل عن الكتابة ودورها الاجتماعي. وأبعد من هذا كله: ألم يكن سارتر أول من نبهنا إلى أن الأدب سياسة، وأن الثقافة التزام، وأن حريتنا تمر عبر حرية الآخر، وأن الفلسفة ليست بالضرورة عملاً أكاديمياً أو إغراقاً في التأمل، وأن «مكانها» ليس الجامعة بالضرورة، بل إنها يمكن أن «تؤلَّف» علي طاولات المقاهي. بل إن مفعول سارتر السلبي لم يكن ليقل عن مفعوله «الإيجابي» فربما كان هو الذي حال بيننا وبين بعض الفلسفات وحجب عنا، لوقت غير قصير، بعض المفكرين أمثال فرويد ونيتشه، وجعلنا نجهل، لمدة لا يستهان بها، هيبوليت وباشلار وليفي ستراوس وفيبير.

مجمل القول، إذن، إن سارتر، كان لفترة ما على الأقل، دليلنا، أو دليل المثقف العربي على درب التاريخ و«درب الحرية».

فما خلاصة هذه «التجربة»؟ وما مصير مفاهيم الالتزام وسوء الطوية؟ هل اقتصر دور هذ المفاهيم على تحريض إنسان، كان يتهدده الشعور بالعبث واللاجدوى، على العمل، ودفعه إلى الإنضواء في حركة التاريخ؟ وهل كانت قيمتها قيمة ظرفية اقترنت بفراغ إيديولوجي أخذ في الظهور غداة التحرر من الاستعمار السياسي؟ أم أن الأمر كله لم يكن ليخرج، كما قال هايدغر، عن لغة جديدة داخل ميتافيزيقا تقليدية، وأن سارتر، حتى في لغته وموطنه الأصليين، لم يكن ليضع يده على مواطن الحداثة في الفكر الغربي، ويخرج عن ميتافيزيقا الذاتية وفلسفة الوعي؟

لا يسمح المقام، بطبيعة الحال، بالإجابة عن كل هذه الأسئلة. إلا أن ما ينبغي تأكيده أن سارتر لم يكن فحسب مجرد «لعبة نشر». فوجوده وحضوره القويان في اللغة العربية لا يمكن أن يفسر فحسب بما أبدته «دار الآداب»، ومجلتها وكتبها، من حرص

شديد على نقله ونقل ما كتبه وما كُتبَ عنه إلى اللغة العربية، إلى حد أن ما نشرته تلك الدار من كتب متعلقة بسارتر يفوق عدداً ما نشرته «دار غاليمار» نفسها.

لقد كان لسارتر حضور فكري حقيقي في اللغة العربية. ذلك أن مثقف الستينات في العالم العربي، لم يكن ليلجأ إلى مفهومات اللاشعور والإيديولوجيا والاستلاب والوعي الطبقي لتحليل واقعه الفكري، بل إلى مفهوم «الالتزام» وفلسفة معينة عن العمل، ومفهوم خاص، عن «الحرية». كما أنه لم يكن ليتخذ لينين أو تروتسكي نموذجاً تاريخياً، بل كان يكتفي بفرانز فانون ونيزان وسارتر نفسه ليقف إلى جانب المظلومين والمستعبدين.

لقد أمدّنا سارتر بفلسفة تزاوج بين لامعقولية التاريخ وضرورة العمل، بين عبث الوجود والمسؤولية الأخلاقية، بين «قوة الأشياء» و«قوة الكلمات» فحاول أن ينقذ الإنسان من الغرق في بحر التاريخ الذي عيّنته الفلسفات الجدلية، ومكّن «جيل القدر» و«المهزومين» من إيجاد مخرج من ورطة التاريخ.

كان سارتر يقدم وجوديته (في مقدمة نقده للعقل الجدلي) على أنها محاولة لإنعاش الماركسية وإيقاظها من سباتها الدوغمائي. وبالفعل ظهر الفيلسوف الفرنسي في وقت مناسب. ومهما كانت مآخذنا على مفاهيمه وحدودها بل وضعفها الفلسفي، إلا أننا لا نستطيع أن نذهب حتى إنكار مفعولها العملي. فهي التي أمدّت صاحبها بقوة العمل ودفعته إلى اتخاذ مواقف لا يمكن للتاريخ المعاصر أن ينساها، سواء ما يتعلق منها باستعمار الجزائر أو حرب فيتنام.

قل ما شئت عن فلسفة سارتر لكنك لا تستطيع أن تنكر الدور الذي لعبه، فكراً وأدباً وسلوكاً، في دفع جيل بكامله نحو العمل والإنضواء في التاريخ. فقد كان بالفعل النموذج المثقف خلال فترة بكاملها.

ألسنا اليوم، في ظل هذه الجدة التي يعرفها النظام العالمي، وفي غمرة الفراغ الإيديولوجي الذي نعيشه، ألسنا في حاجة إلى مفاهيم مثل الالتزام وسوء الطوية، التي قد ينكشف ضعفها النظري ذات يوم، لكنها تبدو قادرة على دفعنا إلى الإنخراط الفعلي في التاريخ لطرد «ذباب» الشر من المدينة العربية؟!

# 51 . فضيلة التفكيك

أقلّ ما يقال عن النقد المتداول عندنا إنه نقد ينطلق من موقع الحقيقة، أو بعبارة أخرى إنه نقد ميتافيزيقي.

وجلّ نقادنا يحاكمون نتاجاتنا ليعرفوا أين «أصاب هذا المفكر وأين أخطأ». صحيح أنهم يختلفون في تبيّن أسباب الخطأ فمنهم من يرجعها إلى «أوهام الكهف» ومنهم من يردها إلى «أوهام السوق» ومنهم من يعزوها إلى «أوهام المسرح» ومنهم من ينسبها إلى «أوهام الجنس». فهذا الناقد يتهم المفكر بالتقليد الأعمى، وذاك بنقص في معارفه وضيق في اطلاعه. وهذا يتهمه بالتعلق بالماضي، والآخر بضعف في الذكاء.

خلاصة القول إن أسباب «الخطأ» في نظر نقادنا أسباب سيكولوجية معرفية أخلاقية. وهي، في أحسن الأحوال، أسباب إيديولوجية. وحتى إن عزا بعضهم الخطأ إلى الإيديولوجيا (وإن كان التعبير غير دقيق ما دام الطرح الإيديولوجي للمعرفة يروم، مبدئياً تفكيك الزوج الميتافيزيقي صواب/ خطأ، ليضع محله الزوج وهم/ لاوهم) فبمعنى خاص عن الإيديولوجيا يختزلها إلى نظرية المصالح، ولا يخرجها عن فلسفة الإرادة وفي النهاية، عن التفسير السيكولوجي - الأخلاقي.

لكن، على رغم هذا التباين الظاهري، فالموقف واحد. وهو موقف يصدر، في مجمله، عن فرضيات شعرية إبستمولوجية (معرفية) وفلسفية. أولى هذه الفرضيات أن هذا النقد يسلم أن المؤلف هو المسؤول عما يكتبه. إنه يحاسبه كما لو كان فاعلاً عاملاً ومؤلفاً وهو يرجع عملية الكتابة إلى مجرد فعل فردي يتحدد بنوايا صاحبه وقدراته النفسية وحنكته ومهارته وتمكنه من المعرفة وقدرته على الإطلاع وتطويعه للكتابة وإتقانه للتأليف. إنه ينظر إلى العمل على أنه اجتهاد شخصي يتحدد بشرائط سيكولوجية تربوية أخلاقية. لا يسلّم النقد هنا بأن هناك «يداً ثانية» خلف كل إبداع. وهو لا يعير كبير أهمية للمكتسبات الشعرية أو السيميولوجيا الأدبية التي تضع مفهوم الناسخ محل مفهوم المؤلف وتعطي الأولوية، في نقدها، للنص والقارئ، وتسترشد، لا بمناهج المعرفة أو فلسفة الحقيقة وإنما بنظريات التأويل.

بيد أن الفرضية التي تقصي هذه «النظريات في التأويل» وتحل محلها هي الفرضية الابستمولوجية المعرفية التي تغذي هذا النقد، والتي تجعل الناقد يزن العمل بمعيار الصواب والخطأ الذي في حوزته، وتمكنه من أن ينتصب قاضياً يدافع عن «الحقيقة، كل الحقيقة»، وينزل بضرباته العنيفة على كل من سوّلت له نفسه الزيغ عن الصواب لسبب أو لآخر.

لن نرد على هذا الموقف بالتذكير بما عرفه مفهوم «الخطأ» نفسه، في الأبستمولوجيا المعاصرة، وإنما بالانتقال توا إلى الفرضية الثالثة التي ينطلق منها هذا النقد، وهي الفرضية الفلسفية.

لو أردنا أن نضع هذا النقد في موقعه ضمن تاريخ الفلسفة لقلنا إنه يصدر عن موقف «قبل كانطي» فحتى النقد الكانطي نفسه، الذي أراد أن يكون نقداً للعقل النظري والعملي لم يكن نقداً لمنتوجات العقل، ولا لإبداعات الأفراد ومؤلفات الفلاسفة، وإنما كان نقداً متعالياً يضع العقل ذاته أمام محكمة النقد، ولا يقتصر على النقد السيكولوجي أو حتى المنطقي لينحت نقداً من نوع جديد هو النقد «الترنسندنتالي».

لن يرضى أصحابنا النقاد بأن يُوضعوا في حقبة لا تتجاوز القرن الثامن عشر الأوروبي ما داموا يقدمون نقدهم على أنه نقد إيديولوجي يريد أن يستلهم ماركس، بل ربما الماركسيات بعده، ولن يكون ردهم هذا مقبولاً بطبيعة الحال، إلا إذا أفقرنا مفهوم الإيديولوجيا من كل حمولته الجديدة، وجعلناه مجرد مفهوم سيكولوجي منطقي أخلاقي.

معروف أن الطرح الإيديولوجي لمسألة المعرفة يتجاوز بكثير سيكولوجيا المعرفة ومناهج العلوم. إنه يرفع عن المؤلف كل مسؤولية ليجعله هو نفسه ضحية أكثر منه جلاداً، ومفعولاً أكثر منه فاعلاً، ومؤلفاً أكثر منه مؤلِّفاً. في هذا النقد يصبح هو نفسه عملاً. فالنقد الإيديولوجي لا يمكن أن يكون نقداً لـمُؤلفات جزئية أو إبداعات فردية. إنه يهتم بالتيارات والاتجاهات الفكرية و«النظرات إلى العالم» التي تحشر المؤلفات والمؤلفين وتفكر بهم وتلتهمهم.

أما أن يكون نقد نقادنا نقداً فلسفياً فلا يمكن أن نقبل ذلك إلا داخل نظرية ما عن النقد وعن الحقيقة، أو، بصريح العبارة، إلا داخل ميتافيزيقيا الحقيقة، تلك الميتافيزيقيا، التي تحاول الفلسفة اليوم، تحت أسماء متباينة في الظاهر، قد تُسمى حفراً أو تقويضاً أو

تفكيكاً، أن تتجاوزها لتجعل النقد لا يقابل حقيقة بحقيقة، بالحقيقة وإنما يحفر النص ليجعله «في بعد عن ذاته» ويكشف فراغاته ويحلل لاشعوره، ويفضح لامفكره فيصدع بناءه ويخلخل منطقه ويفكك أواصره.

## 52. الحداثة والتستر

ربما بدا من التعسف الكبير، أن يربط المرء بين الحداثة والتستر. أليس التستر علامة على الأصالة والتقليد؟! أوليست الحداثة، على العكس من ذلك، انكشافاً وظهوراً وتجلياً؟! ألا تنحل المقابلة بين الحداثة والتقليد، من بين ما تنحل إليه، إلى المقابلة بين الوجود المتستر والوجود المنكشف، بين الاختفاء والظهور، بين الضبابية من جهة، والشفافية من جهة أخرى؟!

تشهد على هذا مظاهر الحياة الحديثة في مختلف ميادينها. ميدان الملبس والمأكل والملعب والمسرح والسينما والإعلام... يكفي أن ننظر من حولنا إلى أغلفة المجلات وعناوين الصحف ولغة الإعلام وصوره وخطاب الموضة كي نرى الوجود في سعي حثيث نحو الظهور والانكشاف.

ولكن، أية فلسفة للتستر ينطوي عليها التقليد؟ وأي فكر للانكشاف ترمي إليه الحداثة؟

التقليد يفصل فصلاً مطلقاً، فصلاً ميتافيزيقياً بين الستار وما يوجد خلف الستار. لا ثالث بين الستار وما يستره. نحن أمام منطق ثنائي القيمة، منطق الميتافيزيقا. حتى إن كان الستار قاتماً مظلماً يكفي أن «يُرفع» ليتجلى الكائن ويفتضح أمره.

أما الحداثة، فعلى رغم ما يبدو عليها من سعي نحو الظهور وتعلق بالشفافية، إلا أنها تميل ميلا تلقائيا نحو إماطة اللثام ورفع الستار. بل إنها تجعل التستر جزءاً من الكائن،

واللاانكشاف علامة على الحقيقة، بل «محدداً» لها أو مرادفاً (هايدغر). الحداثة تضع الكل في لعبة التستر، وجدلية الظهور والاختفاء. بل إنها تجعل ما وراء الستار مجرد نتيجة و«مفعول» للوهم الذي يبعثه فينا الستار عندما يمنعنا أن ننظر إليه كستار.

بيّن ماركس أن ما تخفيه السلعة هو ما تعرضه من حيث إنها سلعة، أي عمل مبذول. وبيّن نيتشه أن ما يُضمره القول هو سؤاله ذاته، ذلك السؤال الذي تضعه الجنيالرجيا التي تسأل: من يتكلم «وراء» النصوص؟ وبيّن فرويد أن ما يخفيه النص الظاهر للحلم هو عمل الاختفاء والتستر ذاته، ذلك العمل الذي يهدف إلى أن نظهر الحلم كما لو كان «ظاهرة» تافهة لا قيمة لها ولا معنى.

إذا كان التقليد يقول بالتستر ويؤمن بوجود سطح كثيف يستر حقيقة الأشياء وجوهرها، فلأن السطح يفترض ما هو أهم، ولأنه مجرد قشرة تخفى اللب، ولأن الستار لا قيمة له في ذاته، بل لا فعل ولا دور اللهم صيانة المضمون وحفظ الجوهر. إنه مجرد غلاف. قيمة الستار لا تكمن فيه، بل في ما يستره. إنه يخفي الأعماق والماهيات التي لا تنكشف إلا بإلغائه. فإن كان دليلاً على الأعماق، سرعان ما ينبغي تجاوزه نحو ما هو أهم، نحو الباطن. في نهاية الأمر يفقد الستار وظيفته ويتخلى الكائن عن سعيه نحو التستر.

أما الحداثة فإذ تضعنا أمام لعبة التستر، وجدلية الظهور والاختفاء فلتوحّد بين الستار وما يستره. إن كان هناك ستار فلا كواليس من ورائه. إنه سطح لا يخفي شيئا سوى ذاته. سطح منثن. وهو دليل على عملية التستر أكثر مما هو دليل على جوهر من ورائه. قيمته في ذاته لا في ما يستره. إنه شفاف، لكن شفافيته كثيفة، وسطحه عميق وظاهره يبطن. كان نيتشه يتساءل «ما هو الظاهر عندي؟». فيجيب: «من المؤكد أنه ليس عكس الوجود. فما عسى يمكنني أن أقول عن الموجود، مهما كان، اللهم صفات ظاهره. الظاهر ليس عندي ستاراً لا حياة فيه. إنه عندي هو الحياة والفعالية ذاتها. إنها الحياة التي تسخر من ذاتها كي توهمني أن لا وجود إلا للمظاهر».

لا غرابة إذن أن ترتبط الطبيعة والحقيقة عند نيتشه باستعارة المرأة: فكل من هذه الأمور لا يفصح عن طبيعته وحقيقته وجماله إلا «بالتستر وراء اللغز وعدم اليقين».

# 53. إنقاذاً لمفهوم الإيديولوجيا

كثيرة هي المفاهيم الهيغلية - الماركسية التي احتجبت، أو أصبح استعمالها شديد الندرة، هذا قبل أن تعرف الماركسية نفسها ما عرفته من أزمة. كلنا يذكر «الإزدهار» الذي عرفه مفهوم الإغتراب أو الاستلاب خلال الستينات، وما صاحب ذلك من إحياء للكتابات الماركسية التي اعتنت به وحددته وصقلته، خصوصا كتابات الماركسيين المجربين، وبالأخص كتاب لوكاتش «التاريخ والوعي الطبقي».

غير أن هذا المفهوم سرعان ما اختفى بعد أن كان لا أداة النقد الاجتماعي فحسب، وإنما وسيلة التحليل الأدبي والنقد الجمالي. وقدعرفت مفهومات أخرى إلى جانبه المآل نفسه كمفهوم الوعي المغلوط أو الوعي الفاسد. ومن جملة «التبريرات» التي كانت تقدم تفسيراً لذلك التخلي كون هذه المفهومات لا تزال تحمل رواسب مسيحية وأنها لا تبعد كثيراً عن مفاهيم الخطيئة والخلاص. كما أنها تفترض فلسفة ماهوية، فتعتبر حركة التاريخ سعياً وراء استرجاع ما فقد وضاع واغترب.

إلا أن هناك مفهوماً آخر لا يبعد كثيرا عن هذه المفاهيم، إن لم يرادف بعضها، لكنه لم يلق المصير نفسه. هذا المفهوم هو مفهوم الإيديولوجيا. صحيح أن من المفكرين الكبار من لا يستعمله على الإطلاق كهايدغر أو نيتشه وحتى فرويد. إلا أننا نستطيع أن نقول إن كلا منهم يستعمل مفهومه الخاص الذي لا يبعد كثيرا عن المعنى الذي تؤديه لفظة إيديولوجيا، بيد أن هناك من المفكرين من يقوم ضده ويبرر فلسفياً ضرورة التخلي عنه أمثال جاك دريدا وم. فوكو.

يعلن فوكو رفضه الصريح لمفهوم الإيديولوجيا نظراً لما علق به من جراء الإشكالية الانسية الميتافيزيقية التي نُحت داخلها. فالإيديولوجيا تأتي مقابلة للعلم مثلما يقابل الخطأ الحقيقية. ثم إنها تقوم، في نهاية التحليل، على فلسفة الوعي، فلا غرابة أن تنعت عند البعض بأنها وعي مغلوط. وأخيراً فهي تقع من البنية المادية موقع الفكر مقابل المادة. خلاصة القول إن مفهوم الايديولوجيا في نظر الفيلسوف الفرنسي، نحت داخل إشكالية

ميتافيزيقية تقوم على الأزواج حقيقة/ خطأ، ذات/ موضوع، فكر/ مادة. الظاهر، إذن، أن مفهوم الايديولوجيا لا يختلف كثيراً عن مفاهيم الإستلاب والوعي الفاسد، وأنه كان ينبغي أن يلقى المصير نفسه، ويحتجب من التحليلات الثقافية أو من النقد الإجتماعي.

لعل أهم اسهام للفيلسوف لوي ألتوسير الذي أعلنها حرباً على النزعة الإنسانية والتاريخانية، هو أنه حاول أن "يطهر" مفهوم الايديولوجيا من الرواسب التي علقت به بفعل الإشكالية التي نحت داخلها. فبين أن التمثلات الايديولوجية لا علاقة لها بالوعي، وأنها "موضوعات ثقافية تدرك وتقبل وتُعَانَى وتعاش، فتفعل فعلها في البشر عبر مسلسل يفلت من أيديهم". إنها لا تسكن الأدمغة وإنما هي مستوى من مستويات البنية الإجتماعية، وجودها موضوعي لا ذاتي. فليس الوهم الايديولوجي، خدعة سيكلوجية، وهو ليس كامنافي التمثلات الايديولوجية، وإنما في العلاقة التي تربط تلك التمثلات بالعلائق التي تربط فيما بين الناس.

خلاصة القول إنه إن كان لا بد أن نتحدث عن الايديولوجية بترجمتها إلى لغة الشعور واللاشعور لقلنا إن اللاشعور هنا ليس لا شعوراً نفسياً، إنه الانفلات والمسافة والبعد الذي توجد فيه التشكيلة الإجتماعية بالنسبة لذاتها. ذلك أن العلائق الاجتماعية تدرك وتعاش وتُعانَى على غير ما هي عليه. أو قُلْ إنها تعاش ملونة مؤولة مبتعدة عن ذاتها. هذا الانفلات وهذا البعد، الذي لا ينتظر وعي الأفراد، هو ما يمكن أن نطلق عليه الوهم الإيديولوجي. وهو لا يفترض بالضرورة، كما اعتقد م. فوكو، حقيقة مطلقة يقابلها، ولا ذاتا تحمله، ولا مادة تقابله، إنه يمكن أن يستخدم، على هذا النحو، بعيداً عن الإشكالية التي نحت داخلها "طاهراً" من شوائب الميتافيزيقيا.

# 54. «جدل السيادة والعبودية»

من الانتقادات التي وجهت لألبير كامو ما كان كتبه أحد النقاد الجزائريين حين قال عن "مؤلف الغريب" : "إنه سيظل بالنسبة إلينا، نحن الجزائريين، دائماً غريباً".

ما زلت إلى الآن أتذكر هذه العبارة، ربما لأنها، على ما أذكر كانت قد أقلقتني وحيرتني. فأنا لم أستطع، وقتها، أن أوافق عليها تمام الموافقة أو أخالفها تمام الإختلاف. فبقدر ما كنت "أحب" كامو وأشاركه فرحته المتوسطية، وأعجب بيقظته الدائمة، ودفاعه عن المظلومين، بقدر ما لم أكن لأفهم لماذا جعل بطله "الغريب" يقتل، عند شاطىء البحر، "وبفعل أشعة الشمس" عربياً ولم يقتل غيره، أو، بتعبيره هو "واحداً من العرب".

لو كنت وقتذاك مسلحاً بالتحليل النفسي لرأيت في المسألة معاني أخرى. إلا أنني لم أكن "لأتعدى التساؤل : لماذا جعل ألبير كامو، الفرنسي المولود في الجزائر، لماذا جعل بطله الذي يرى الوجود عارياً من المعنى، والذي لا يرى فرقاً بين القيم ولا بين الأوطان ولا حتى بين الأحزان والمسرات، والموت والحياة، لماذا جعل رصاصة غريبه بل رصاصات غريبه توجه إلى "واحد من العرب"؟ لماذا تذوب كل الفروق وتمحي كل الإختلافات في عينيه سوى واحد ؟

من هذه الناحية كنت أتفهم كامل التفهم انتقاد الكاتب الجزائري الذي لم يكن ليرى في مؤلف "الغريب" إلا غريبا. . . ولكي أواصل الحديث، وأربط الماضي بالحاضر، أقول لا يرى في الغرب إلا غربا. هذا ما تزكيه اليوم علائقنا بكثير من زعماء الغرب وقادته، بل ويسارييه ومعارضيه الذين يشاركوننا همومنا ويبدون حسن نية كبيراً لحل مشاكلنا، إلا أنهم لا يستطيعون أن يسيروا بمواقفهم حتى النهاية. هناك نقطة تنتهي عندها اليسارية ويقف التحليل ويكف الإختلاف ويتم الإجماع أو على الأصح، يظهر الإختلاف الأكبر ليغطي شتى الفروق ويقمع باقي الإختلافات. فيغدو التناقض (عربي/ غربي) هو التناقض الأساس، وتؤول كل التناقضات الأخرى إلى مجرد تناقضات

ثانوية، وينادي يمين الغرب يساره قائلاً " فلنتظاهر علهيم فعند الشدائد تذهب الأحقاد" على حد قول الغزالي. ليست نادرة لحظات التاريخ المعاصر التي لمسنا فيها هذا "التظاهر"، والتي تحول فيها "الغرب" إلى وجود فعلي، وكيان حقيقي، وكائن موحد لا تفرقه مصالح اقتصادية، ولا توجهات سياسية، ولا اختلافات لغوية، لا تناقضات اجتماعية ولا مواقف فلسفية أو آراء ايديولوجية. في كثير من المسائل الإقتصادية أو القضايا السياسية رأينا اختلاف الغرب مع نفسه يتحول ائتلافا، وتعدده يغدو وحدة، وتصدعه هوية.

هل نكتفي بإرجاع المسألة إلى علة كونية غامضة ونقول "الشرق شرق والغرب غرب"، ونرى أن الإنفصال والغربة بينهما لعنة تاريخية؟ أم نشكك في النوايا، ونرى المسألة من الزاوية الأخلاقية، ونذهب إلى الطعن في يسارية اليسار الغربي التي يفتضح أمرها عند اللحظات العسيرة؟ أم نرجع الأمر إلى حساب استراتيجي، ونقول إن اختلافات الغرب معنا ومع نفسه ليست اختلافات مطلقة ولا ائتلافاً مطلقا. فمن يختلف معنا اليوم قد يأتلف معنا غداً، ومن يعارضنا في مسألة قد يوافقنا في أخرى، وأن يسارية اليسار ليست مكاناً محدداً وموقعاً جغرافيا. بل إنها تخضع لحسابات وتقلبات وتموجات، وأخذ ورد؟ هل نقول إن يسار الغرب ليس أشخاصاً وإنما حركات وأفعالاً؟.

خير مثال يحضرني، وربما بمناسبة ذكرى لالبيركامو، مثال جان بول سارتر الذي طالما رأينا فيه، زعيم اليسار الغربي، بل زعيم اليسار وكفى كما تقول العبارة الفرنسية. لكن أحداثاً متلاحقة سرعان ما كشفت اختلافه معنا وائتلافه معهم، وأظهرت أن اليسارية ليست في دمه، بل إنها حررتنا من وهمنا الأبدي وسذاجتنا التاريخية التي تجعلنا نخلط، آلياً، بين الثقافة واليسارية، فنجعل المثقف يسارياً بالطبع.

إن كان كامو "سيظل بالنسبة إلينا دوماً غريباً". بل إن كان الغرب، سيظل، وربما لوقت غير قصير، بالنسبة إلينا غرباً، فيبدو أن الأمر لا يرجع إلى قدر كوني أو لعنة تاريخية، ولا، بالأحرى، إلى منطق تاريخ متعال، ولا سنة أخلاق خالدة، وإنما إلى منطق استراتيجي وحساب عسكري أساسه صراع القوة وتنازع الغلبة و "جدل السيادة والعبودية".

# 55. الخصوصي والعمومي

كثيرٌ من العبارات التي نتداولها في شأن الفكر الليبيرالي يُعطينا صورة مشوهة عن أسس الليبرالية وفلسفتها. فعبارة مثل: «تبدأ حريتي حين تنتهي حرية الآخر» إن كانت تهدف إلى أن تؤكد أن هذا الفكر يقوم على فلسفة فردانية النزعة، فهي لا تقدم صورة حقيقية عن المفهوم الليبرالي للحرية، ولا عن تحديد الليبرالية لما هو «خصوصي» وما هو «عمومي».

لعل من أهم الأفكار التي قامت عليها الليبرالية قلبها للمعاني التي ورثتها عن «الخصوصي» و«العمومي». فليس مجال الحرية عندها هو مجال «الخصوصي» مقابل ميدان «العمومي» الذي هو ميدان القيود والخضوع للضرورة. ربما كان عكس هذا هو الصحيح. المجال العمومي، في رأي الفكر الليبرالي، هو الميدان الذي يكون فيه الإنسان إنسانا، والمجال الذي يصبح فيه الإنسان قانون نفسه. إنه ميدان الأُتونوميا. العمومي لا ينتصب عدوا للخصوصي. بل هو المجال الذي يصبح فيه للخصوصي معنى. العمومي هو البعد الضروري للخصوصي.

ذلك أن مبدأ الفردية يستمد تحققه من الجماعة التي يكون الفرد عضوا فيها. فأن يكون الإنسان إنسانا، وأن يتمتع بالحرية كحق طبيعي، هو أن ينتمي لدولة. علاقة الإنسان بذاته تتوسطها الدولة. لكي يكون الإنسان إنسانا يجب أن يكون مواطنا.

لا عجب إذن أن يزدهر ما هو عمومي في المجتمعات ذات الأنظمة الليبرالية، فينمو الطب العمومي والتعليم العمومي والنقل العمومي، وتكثر الحدائق العمومية والمكتبات العمومية. . . وتكثّف الدولة جهدها كي تجعل الفرد يجد مبتغاه ويحقق متطلباته ويشبع رغباته في المجال العمومي.

لكن، إن كان الأمر على هذا النحو، فما الذي يفسر شيوع عبارات مثل تلك التي انطلقنا منها، والتي تقدم العمومي على أنه حد من الخصوصي، بل نقيض له لماذا يقترن العمومي في أذهاننا، وخصوصا في مجتمعاتنا التي لم تكن مهدا للفكر الليبرالي، ولم

تتجذر فيها أصوله وتبث فيها أفكاره، لماذ يقترن العمومي في أذهاننا بالإهمال والفوضى وعدم الفعالية وسوء التدبير، ليرتبط الخصوصي بالنظام والفعالية والنظافة والإتقان والعقلنة؟ لا يسلم أي منا نفسه للطب العمومي إلا إذا عجز أمام متطلبات الطب الخاص، ولا يلجأ إلى التعليم العمومي إلا أذا سدت في وجهه أبواب الخصوصي. الخلاصة أننا نعيش التقابل بين العمومي والخصوصي كتناقض فعلي. ولعل ذلك من أهم تناقضات النظام الليبرالي الذي لم يستطع أن يقيم «تصالحا» فعليا بين "الخصوصي" و"العمومي"، فيجعل الإنسان يحقق ذاته ويجد نفسه في الميدان العمومي. بل عمل، على العكس من ذلك، على أن ينتج أفراداً يتوهمون أن أشياءهم وحاجاتهم ورغباتهم مسيّجة بسياج خاص، وأن الجماعة خطر يتهددهم على الدوام، وأن حريتهم، تبعا لذلك، «لا تبدأ إلا حيث تنتهي حرية الآخر».

## 56. الغزو الثقافي

من الموضوعات التي يأبى بعض المثقفين العرب إلا أن يقفوا عندها أكثر من مرة، ويعيروها أكثر مما تستحق من الاهتمام موضوع «الغزو الثقافي» الذي يُطرق تحت عناوين مختلفة، لكنها تجمع كلها أن العرب مستهدفون، وأن هناك مؤامرة تحاك ضدهم ليل نهار للنيل من سيادتهم ومسخ هويتهم والقضاء على ثقافتهم...

معظم الذين يتحدثون هذه اللغة يستبعدون أن يكون للعرب فعل في التاريخ ودور في عملية الغزو، فهم يقدمونهم كضحايا التاريخ، لا حول ولا قوة لهم أمام ما يُفعل بهم. ولا يمكن لهم أبدا أن يكونوا مصدر غزو ذاتي إن صح التعبير.

ومقابل هذه العطالة التاريخية، يقدم الغازي كأنه الفاعل الوحيد في التاريخ، المدبّر للحركة التاريخية في مجملها مع ما يفترضه ذلك من فلسفة إرادية النزعة تجعل تلك الحركة من تدبير فاعل مريد قد يُسَمّى "غربا" أو "مسيحية" أو "أوروبا"...

وإذا لم يكن في استطاعة أحد منا أن ينكر أن هناك فعلا نماذج ثقافية تفرض ذاتها في مناطق العالم جميعها، وأن هناك طرقا في الملبس والمأكل، والتعامل مع الزمان والمكان، وأساليب في الاتصال والمعاملات هي التي أصبحت النهج الوحيد الذي ينهجه سكان المعمور مهما اختلفت أديانهم ولغاتهم وأجناسهم، إذا لم يكن في استطاعة أي منا إذن أن ينكر غزو هذه النماذج للعالم أجمع، فإن الخلاف سيبدأ ربما عندما نتساءل من الغازي؟ ومن المغزوّ؟

وإذا أردنا ألا نقع ضحية فلسفة إرادية تقسم الوجود إلى خير وشر، جلاد وضحية، فربما وجب أن نقول إن الثقافة المعاصرة أو "ثقافة المعاصرة" على الأصح هي التي تغزو، وهي لا تغزو منطقة من مناطق العالم من دون أخرى، أو قوما من دون قوم، أو جنسا من دون جنس، إنها تغزو الوجود المعاصر. ولو نحن استبدلنا كلمة ثقافة، كما يفعل هايدغر، بكلمة تقنية التي تعني عنده نمطا من أنماط الوجود لقلنا إن التقنية تكتسح الوجود المعاصر، ولا أحد يستطيع أن يوقف مدها. وهذا ليس راجعا لتدبير فاعل تاريخي بامتياز، أو لإرادة "مؤامرة تاريخية" يحيكها البعض ضد الآخر، وإنما لقدر تاريخي اندلع يوم اتخذ الوجود صبغة رياضية فتعينت علاقة الإنسان بالإنسان جديدة، وعلاقة لهذا بالوجود. وتمخض عن ذلك مفهوم جديد عن الزمان، تبلور في التصميم الاقتصادي والتخطيط العائلي، والتدبير المنزلي، واقتصاد السوق وتصميم المدن إلخ . . .

وكل هذه نماذج ثقافية تغزو العالم المعاصر، لا بما هو عربي أو أوروبي أو صيني، بل بما هو وجود تكتسحه التقنية.

# 57 . أشياء التقنية في عالمنا

مما أصبح يثير الانتباه الكم الوافر من الأدوات التقنية الذي يحمله العمال المهاجرون عند عودتهم إلى أوطانهم خلال "العطلة" السنوية. فحتى وقت قريب لم يكن الأمر يتعدى نقل السيارات. لكن منذ بضع سنوات أصبح العامل يعود إلى وطنه محملا بمصنوعات التقنية وأشيائها المختلفة من أدوات التجهيز المنزلي والدراجات وقطع الغيار ولوازم السيارات وأجهزة الراديو والفيديو والتليفون والتلفزيون. وأغلب هذه الأدوات يكون قد استهلك بالكامل إن لم يكن معطلا بالمرة.

وليس من شك في أن هذه الظاهرة يمكن أن تجد تفسيرها الاقتصادي المباشر. فهاته المقتنيات التي يأخذها "العامل معه، والتي يقتنيها بأبخس ثمن، إن لم يكن بالمجان، قد تغطي، عند العودة، نفقات السفر بأكملها. غير أن ما يهمنا في الأمر، ليس هو الحافز الاقتصادي وإنما النظرة التي ينظر بها العامل إلى مصنوعات التقنية وأشيائها، وكيف يتعامل معها؟ وما المآل الذي تعرفه هاته المصنوعات القديمة عندما تنقل إلى "الحياة" الجديدة.

معروف أن أشياء التقنية عندما تصنع في مهدها، توضع من أجل القيام بوظيفة محددة خلال مدة زمنية بعينها. الموضوع التقني يتقادم. وهذا التقادم يحسب له حسابه سواء عند الإنتاج أو عند التسويق. وهو ينتج للقيام بوظيفة، وهذه الوظيفة ينتهي عملها بعد مدة محددة.

ما «يفطن» إليه العامل المهاجر هو أن عالَم التقنية لا يدرك أن للأشياء، مهما كانت، حياة أخرى، وأن هذه الأشياء التي يُنظر إليها على أن وظيفتها انتهت، يمكن أن تنقل إلى العالم «الآخر»، العالم الثالث، لتبعث وتجد جياةجديدة، بل لتقوم بوظائف مغايرة وتتكيف مع عالم التقليد، وتوضع داخل «زمانية» مخالفة.

فما يميز عالم التقليد عن عالم الحداثة، هو أن الأول عالم التكيُّف un monde de l'adaptable الأشياء فيه لاهوية محددة لها، ودورها لا ينحصر في وظيفة واحدة. إنها

يمكن أن تؤدي أكثر من وظيفة. وحتى أجزاؤها وقطع غيارها لا تستبدل حسب أرقام محددة، وإنما يمكن أن «تكيّف» وتجد حياتها في أكثر من عالم، وأكثر من مصنوع، وأكثر من آلة. وهذا ما يعطيها «نفساً» أطول. «عيب» عالم الحداثة هو أنه عالم التحديد والرياضة والأرقام. لذلك فأشياؤه لا تمتلك قدرة كبيرة على التلاؤم. وسرعان ما يصيبها المرض. وهي، حين تهاجر مع العامل، تنزع فيها الحياة من جديد فتنتعش وتستعيد نشاطها وفعاليتها، ويعاد إصلاحها وترميمها. بل إنها تدخل السرمدية وتصبح قابلة للإصلاح إلى ما لا نهاية، والقيام بوظائف لا حصر لها. إنها تغادر عالم التقنية كي تدخل عالم الأحياء، بل عالم الإحيائية. الموضوع المنقول من "الخارج" ينقل من عالم العلم والتقنية إلى عالم السحر، ويخرج من الزمان الخطي ليدخل زمان الأسطورة. فلا غرابة أن تلفيه مزركشا بالرسوم والكتابة، مؤثثا بكثير من الأشياء القدسية، حاملا للتمائم والطلسمات اتقاء للشرور والأمراض.

إذ لا ينبغي أن ننسى أن هذا «الشيء» قد نقل بهدف إنقاذه وعلاجه. وهو يظل يحمل رواسب المرض. فأشياء التقنية، في أعين من نقلها، بالتعريف أشياء مريضة أنقذت إنقاذا. فلا ينبغي البتة أن نضع فيها ثقتنا. إنها عرضة للتعطل في أية لحظة. وهي لا يحكمها التقادم وفق دالة رياضية متناقصة. وإنما هي عرضة للتعطل المفاجئ. صحيح أنه مجرد تعطل وليس فناءاً. إذ يمكن أن تناط بها وظائف أخرى. لكنه تعطل لا يمكن التنبؤ به، وليس بإمكان أية دالة رياضية أن تحسبه. فالسيارة التي يحملها صاحبنا معه من "الخارج"، يمكن أن تكون "سيارة العمر" والخلود، كما يمكن أن تتعطل عند ركوبها لأول مرة. غير أن ذلك لا يعني أنها تنتهي كشيء تقني ومصنوع يمكن أن يقوم بوظيفة، بل بوظائف.

هذا اللاتناهي واللاتحديد يعيشه صاحبنا حتى في علاقته بأشياء "الصناعة التقليدية" فكل الأشياء في عالمه، لا هوية محددة لها. فمنتجات الصناعة التقليدية التي كانت تقوم بوظائف محددة في الماضي غدت، في الأعم الأغلب، أعمال فنية أي، تحديداً، أعمال لا وظيفة لها. فالزرابي تحف فنية أكثر منها فراشاً للأرض، كذلك هو الأمر بالنسبة لأشياء التقنية ومصنوعاتها. فكل أشيائنا عديمة التحديد والحد والحدود.

# 58. الامتلاء والفراغ

لو نحن تساءلنا : إلى ماذا يمكن أن نرد كثيراً من المفهومات التي تشكل مفاتيح الفكر المعاصر كمفهوم التعدد والاختلاف والانفصال والقطيعة؟ فربما لن نكون بعيدين عن الصواب، إذا ما أجبنا بأنه مفهوم الفراغ. وفي المقابل يشكل نقيضه، أي مفهوم الامتلاء، ما يمكن أن ترتد إليه مفهومات الوحدة والهوية والاتصال. بناء على ذلك يغدو الثنائي فراغ/ امتلاء، مفتاح الفكر المعاصر الذي ينظر إلى الكائن في تصدعه وابتعاده عن نفسه، وإلى الوجود على أنه ينخره الزمان، وإلى التاريخ على أنه قطيعة وانفصال، وإلى الهوية على أنها تباين واختلاف، وإلى الوحدة على أنها تعدد وكثرة.

ولكن ماذا يعني الامتلاء هنا؟ هل هو مجرد الكثافة والحضور، في مقابل الفراغ الذي هو الغياب والشفافية؟ هل الامتلاء هو حضور الأجسام والأشياء والعواطف والكلمات، بينما الفراغ هو غياب هذه الأشياء و "عدم" وجودها؟

ينبهنا رولان بارط أننا ما نزال نجتر المفهوم الذي كرسته الفزياء التقليدية عن الفراغ «وهو مفهوم أقرب إلى التصور الكيميائي». هذا في حين أننا ينبغي أن نشتق المفهوم الجديد من الفراغ من التصور الفزيائي الحديث الذي يرى «أن الجزيئات الموجودة في الكون ليست متولدة عن جزيئات أبسط منها، بل إنها تمثل ما آل إليه تبادل التأثير فيما بينها في لحظة بعينها (بحيث يصبح العالم منظومة من الاختلافات لا تنفك عن أن تكون مؤقتة)، وبعبارة أخرى فإن مجموع الجزيئات ينشأ بفعل التوالد الذاتي». وهكذا يكون الفراغ الذي نتحدث عنه هو هذا التوالد الذاتي عينه. الفراغ هو التجدد، هو عودة الجديد، هو الاغتراب الدائم. أما الامتلاء فهو الألفة والاجترار «وهو ذاتيا الذكرى (والماضي والأب)، وعصابيا التكرار والاجترار، واجتماعيا الرتابة» وهو، وجوديا الهوية، وزمانيا الماضي الدائم الجاثم، ورياضيا الوحدة المتفردة، وإيديولوجيا الدوكسا والتقليد. أما الفراغ فهو الانفصال والنفي والاختلاف والتعدد والتجدّد والتحديث.

بناء على ذلك، فحينما يذهب الفكر المعاصر إلى الإعلاء من شأن الصّور

والأشكال، واعتبار «الوجود بنية أو بنيات» فليؤكد هذا المعنى للفراغ. وهذا لا يعني إطلاقا أنه يذهب إلى القول أن العالم لا كثافة له، أو أنه مجرد علائق يفصل بينها فراغ الفزياء التقليدية، ذلك الفراغ الكيميائي الذي لا يبتعد كثيرا، في حضوره ودوامه واستقراره، عن الامتلاء نفسه، بل ليؤكد «**أن العالم منظومة من الاختلافات مؤقتة على الدّوام**».

## 59 . اللغة والسياسة

ربما لم يعر الكثيرون أهمية كبرى لعبارة ستالين «اللغة بنية تحتية» وقت صدورها. غير أن عوامل فلسفية ولسانية متشابكة جعلت تلك العبارة تخرج من غياهب النسيان لتحتل مركز الصدارة، وتؤكد أن اللغة علة لا معلول، وأنها محددة لوجودنا وتفكيرنا. بل أنها «هي التي تفكر» بدلنا، وهي «مسكن الوجود ومأواه». نحوُها يشرط منطقنا، وحدودُها ميتافيزيقانا، وألفاظُها أخلاقنا. إنها تحدد علاقاتنا فيما بيننا، وتوجّه سلوكنا وتطبع تصرفاتنا.

على هذا النحو يرجع رولان بارط، على سبيل المثال، نفوره من الانخراط في النضال السياسي المباشر إلى العامل اللغوي، وهو يرى أنه «إن لم يكن قد انضوى سياسيا، فإن ذلك يعود لأسباب شخصية مردها موقفه من اللغة». فهو يكره النضال السياسي المباشر لأنه «لا يحب لغته»، أي لغة النضال.

ذلك أن هذه اللغة هي، بامتياز، لغة الرتابة والاجترار. فرغم أن السياسة تبدو، في الظاهر، متحولة متقلبة، منطوية على رغبة ملحة في مواكبة الأحداث المستجدة، إلا أنها، في نهاية الأمر، تلوك الموضوعات ذاتها، وتستعمل العبارات نفسها، بل الاستعارات عينها. خذ صحف اليمين أو صحف اليسار تجد موضوعات الميز العنصري والمحافظة على البيئة والبطالة مطروقة بلغة متماثلة تردد الشعارات نفسها. واستمع إلى

خطب الحملات الانتخابية يختلط لديك الأبيض بالأسود، واليمين باليسار، والقديم بالجديد.

فإذا سلمنا بأن اللغة، أية لغة سواء أكانت لغة السياسة أم غيرها، هي دوما في خدمة سلطة، وأن السلطة لابد وأن تعلق «بجهاز يخترق المجتمع ويرتبط بتاريخ البشرية في مجموعه، وليس بالتاريخ السياسي وحده، وهذا الجهاز هو اللغة... التي هي سلطة تشريعية اللسان قانونها... والتي هي فاشيستية بالطبع» أدركنا أن لغة السياسة فاشيستية بمعنى مزدوج: فهي ككل لغة، تتسم بالجزم والتقرير، وتبعية التكرار والاجترار؛ ثم إنها، إضافة إلى ذلك، تتميز بترديد نماذج متحجرة وشعارات مكرورة، وعبارات جاهزة، وبرغبة ملحة في التوجيه والحث والإرغام. لغة السياسة هي بالضبط لغة الـ Ordo: أي لغة النظام والإرغام. إنها عسكرية في جوهرها.

لكن، من الأمور المفارقة، أن اللغة، التي تظهر هنا سدا منيعا يحول دون الإفلات من قهر السلطة، هي القناة التي يمر منها المثقف لمواجهة السلطة في كل تجلياتها. وهذا ما يؤكده بارط نفسه حينما يجزم أن نضاله كمثقف لا يمكن أن ينصبّ إلا على اللغة. فاللغة بالنسبة إليه سمّ وترياق. اللغة هي سبب نفوره من النضال السياسي المباشر، لكنها، في الوقت ذاته، وسيلته، كمثقف، لمقاومة السلطات وهي مجال نضاله. فإن كانت اللغة هي مأوى النماذج المكرورة، وملجأ المحافظة والتقليد والجمود، فلن يتبقى لديه سوى «مراوغة اللغة». ذلك «أن قدرات التحرر التي ينطوي عليها الأدب لا تتوقف على الشخص المدني، ولا على الالتزام السياسي للكاتب، الذي لا يعدو أن يكون إنسانا بين البشر، كما أنها لا تتوقف على المحتوى المذهبي لعمله، وإنما على ما يقوم به من خلخلة للغة».

# 60 . المثقف بين السياسة والسياسيّ

يميّز رولان بارط بين السياسيّ بصيغة المذكر Le politique والسياسة بصيغة المؤنث la politique السياسي مستوى أساسي من مستويات كل تشكيلة اجتماعية. وهو قوام التّاريخ والفكر، وكل ما يعمل وما يقال. «إنه البعد الأساسي للواقع». أماالسياسة فهي اللحظة التي يتحول فيها السياسيّ إلى خطاب مكرور ولغة رتيبة. وهو يرى أن المثقّف العصري، إن كان لا يتنكر للسياسيّ كبعد أساسي من أبعاد الواقع، فإن علاقته بالسياسة غالبا ما تنتهي نهاية غير سعيدة. ويكفي، مثالا على ذلك، أن نتذكر ما جرى لأغلب مثقفي الأحزاب الشيوعية في شتى أنحاء المعمورة. فجلهم أبعد أو طرد أو «جمد» نشاطه السياسي. إن لم يكن هو الذي توقف عن العمل السياسيّ بمحض اختياره.

ذلك أن المثقّف يجد نفسه، عند ممارسة السياسة، في موقف غير مريح. هذا إن لم يشعر بنوع من التمزق. ففي الوقت الذي يهم فيه احتلال موقع سياسي نقديّ، هو غالبا موقع اليسار، يشعر، شيئا فشيئا، أن ما يصدر عن هذا الموقع من خطابات لا يختلف كثيرا عما يصدر عن موقع اليمين. بل إنه يلمس أن لغة الحركات «التقدمية»، بحكم تقادمها، «تتيمّن» أو على الأقل، «تتطبّع» وتصبح طبيعة وتقليدا ودُوكْسَا، فتتخلى عن روح النقد، وتغدو، هي نفسها، في حاجة إلى نقد. لذلك فإن معظم المثقفين «يُعلّقون» نشاطهم السياسي ويتقاعدون في وقت مبكر. غير أن هذا لا يعني على الإطلاق أن المثقف يتنكر للبعد السياسي للواقع. فكلما ازداد شعوره بخيبة الأمل، إزاء السياسة، تقوى إدراكه لأهمية السياسيّ. لهذا نجده يتحايل ليمارس السياسة دون أن يمارسها، ليمارسها بطرق غير مباشرة. فبدل أن يمارس النقد السياسي، يمارس سياسة من الدرجة الثانية، سياسة السياسة و «نقد النقد».

هذا "الحضور" السياسي اللامباشر يصدق على كثير من المثقفين المعاصرين، حتى أولئك الذين يبدون أبعد ما يكونون عن ممارسة السياسة، وأكثر الناس بغضاً للحزبية والانضواء المباشر. ويكفي أن نذكر مثالا على ذلك أسماء سارتر وراسل وتشومسكي،

وفوكو ودريدا وبارط . . . والقائمة طويلة، ولعل القارئ العربي يذكر أسماء عربية كثيرة في هذا الباب من غير أن نورد أسماء المثقفين الماركسيين. فكل من هؤلاء، وكل حسب طريقته وتخصصه، حاول، في أوقات متباينة، أن ينعش السياسة بخدمته للسياسي. لقد تبين هؤلاء أن ممارسة السياسة غالبا ما تجمد الفكر وتفقر الواقع وتضعف النقد وتعطل العمل، فحاولوا أن يسيسوا السياسة وينعشوا النقد ويذكوا الفكر ويوقظوه من سباته. ومن هنا جاء طابع اللامباشرة الذي يميز ممارستهم. فعندما ينتقد سارتر الأحزاب الشيوعية (الأيدي القذرة، الجدار. . .)، وعندما يولي فوكو كبير الاهتمام للانغلاق مهما كان شكله، وعندما يعلنها بارط حربا على الدُّوكْسا والنماذج الجاهزة، وعندما يتصيد دريدا أزواج الميتافيزيقا في خطاباتنا ولغتنا، فذلك كله ليس إلا احتجاجاً على السياسة إيماناً بالسياسيّ.

## 61. خطاب السلطة والخطاب المضاد

عودنا مفهوم "البنية الفوقية" أن نردد أن خطاب السلطة يأتي من فوق، وأن منبعه هو السلطة التي هي دوما سلطة "عليا"، هذا العلو وتلك "الفوقية" كانا يجعلان الخطاب المضاد، حتى وإن كان خطابا، صادراً من تحت، نابعاً من الأرض. وهكذا كان الخطابان يتقابلان مثلما يتقابل العلو والدنو، الفوق والتحت، الأعلى والأسفل. غير أن ارتباط خطاب السلطة بالبنية الفوقية كان يجعل ذلك الخطاب، إضافة إلى ذلك، خطاب الخاصة، أو الخواص. مقابل خطاب العامة الذي هو، بالتعريف، ليس، ولا يمكن أن يكون، خطاب سلطة.

خطاب العامة، وهي تسمى في هذا السياق "الجماهير"، هو دوما خطاب مضاد لخطاب الخاصة، الذي هو خطاب سلطة.

على هذا النحو تتشابك الميتافيزيقا بالتحليل الاجتماعي التاريخي ويلتحم الثنائي بنية فوقية/ بنية تحتية بالثنائيات المعهودة أعلى/أدنى، فوق/تحت، خاصة/عامة.

ما يستوقف المرء في هذا "التحليل" ربط الجماهير بالخطاب المضاد للخطاب السلطوي، وما ذلك إلا لربط السلطة بالخاصة واعتبار خطاب السلطة صادراً من أعلى على الدوام.

لا نريد أن ننطلق في انتقادنا لهذا التصور من الهزة السياسية والفلسفية التي عرفها مفهوم السلطة ذاته، وإنما لنحاول أن ننطلق من الأرض، ونتساءل عن خطاب "الجماهير" نفسه : أليس هذا الخطاب بالأساس خطاب التقليد والتكرار والاجترار! أليس هو خطاب الخضوع والعقيدة والاعتقاد؟! أليس هو خطاب الرأي والدوكسا؟ أليس هو التجسيد الواضح لآليات السلطة وفعل القوة؟! أليس هو نتيجة الترويض والتقليد والترسيخ والتشرب والتمثل؟!

خطاب الجماهير هو خطاب السلطة : السلطة، مثل خطابها، لا توجد فوق، إنما هي مبثوثة منتشرة عائمة ذائعة، وخطابها يبث عبر جميع القنوات، وعن طريق جميع الوسائل. ،نحن "نلتقطه" بحواسنا جميعها. إننا نقرأه ونسمعه ونشمه ونلمسه ونستنشقه "على الهواء". صحيح أن منا من يحاول أن "ينتج" خطاباً مضاداً لهذا الخطاب القوي العنيد، لكن ذلك الخطاب المضاد، ليس ولا يمكن أن يكون، ككل إنتاج، الا تحويلاً لمادة أولية، وإعادة نظر في الخطاب المنتشر المنتثر، خطاب السلطة وخطاب الجماهير.

# 62. أي بورجوازية !

كل الذين تحدثوا عن "البورجوازية الصغيرة" تحدثوا عنها بشيء من التحفظ، بل من التشكك وعدم الارتياح. فهم لا يعرفون بالضبط ما إذا كانوا يتحدثون بالضبط عن طبقة تتوفر فيها شروط الطبقية وتتيسر جميع المحددات التي تسمح بنعتها بالطبقة. بل إننا نشعر عند قراءة ما يكتبونه عادة عن هذه الفئة الاجتماعية بتساؤلهم عما إذا كان لها وجود فعلي أم لا ؟.

والظاهر أن هذه الحيرة النظرية لا تعمل إلا على عكس حيرة "وجودية" إن صح التعبير. ذلك أن الحديث عن البورجوازية الصغيرة يجر دوما إلى التساؤل عن الوجود الفعلي لهذه الفئة من المجتمع حتى أننا نستطيع أن نذهب إلى القول إن البورجوازية الصغيرة هي تلك الفئة من المجتمع التي تشك ويُشك في وجودها، أو على الأقل تلك الفئة التي تشعر أن لا موقع لها في الفضاء الاجتماعي، ولا "محل لها من الإعراب" داخله سواء بالمعنى الاجتماعي أو الايديولوجي أو الأخلاقي بل حتى الجغرافي. إنها دوما لا توجد في موقع بعينه مكانها على الدوام بيْن-بيْن.

هذه البيْنيَّة يعيشها البورجوازي الصغير في حياته اليومية. فكأن باقي الفئات من المجتمع لا تعترف به ولا تهيئ له مكانه. في الفضاء الاجتماعي لا وسط بين الأمور. ليست هناك ملاه متوسطة ولا مطاعم متوسطة ولا قيم وسطى، ولا وجود أوسط.

البورجوازي الصغير هو أداة ربط بين حلقات أكثر منه حلقة. إنه قنطرة اجتماعية وليس عنصرا في طبقة. هو وسط بمعنى التوسط والوسيلة أكثر منه وسطاً بمعنى المرتبة والدرجة، ما دامت درجته ومرتبته هي التأرجح والبينية. إنه دوماً في غير موضعه، فغالبا ما يسكن فيلا كبيرة بإمكانات صغيرة، ويصطاف في أماكن فخمة بإمكانات متواضعة ويحشر نفسه حشراً في أماكن ترفضه وأوساط لا تعترف به.

تنتقد كثير من المجتمعات لأنها لا توفر للبورجوازية الوسطى أماكن وسطى: لا سياحة وسطى ولا حياة وسطى ولا لغة وسطى وربما كانت العلة هنا هي المعلول. إن

البورجوازية الصغيرة بالتحديد هي الفئة الاجتماعية التي توجد في موقع أوسط لأنها لا تجد مكانا وسطاً بين الكبر والصغر، بين السمو والدنو، بين الأعلى والأسفل. البورجوازية الصغيرة هي طبقة لا موقع لها. ذلك فقرها وذاك غناها.

## 63. الجسم والسياسة

يلاحظ نيتشه أننا نعتقد أن الجسم لا تتحكم فيه إلا قوانين الفسيولوجيا، وانه يفلت من الأخلاق والسياسة والتاريخ. وهذا، في نظره، هو الخطأ عينه. الجسم يخضع لسلسلة من الأنظمة التي تشكله. وهو مشدود إلى إيقاعات العمل والاستراحة، والأعياد والحفلات والمسرات، متجرع لسموم الغذاء والقيم، سموم العادات الغذائية والقوانين الأخلاقية. هناك علاقة وطيدة بين التغذية والسياسة، بين النحافة والذكاء، بين العقل السليم، والجسم السليم، بين الحركة و "الجري" والفعالية والمبادرة.

الجسم صدى للتاريخ والمجتمع. عاداته وقوانينه وأمراضه لا تفسرها الفسيلوجيا وحدها، ولا ينفع فيها الطب الجسدي وبالأحرى النفسي. إنها غارقة في التاريخ مشدودة إلى السياسة.

سوء التنفس والتغدية، ووهن الجسم وخوره، وحتى شحابته ونحافته لا يعود بالضرورة إلى الطب والفسيولوجيا. إنها لاتجد تفسيرها إلا في القيم الأخلاقية والسياسية التي غرسها المجتمع واقتضاها النظام، وألزمها التاريخ. فقد تكون موروثة عن أسلاف اقترفوا أخطاء "اعتقاداتهم الميتافيزيقية تجعل أجسادأبنائهم تدفع الثمن" ولا بد للحلقة من الإكتمال. إذ عندما تخور أجساد الأبناء سرعان ما يتحولون إلى رجال فضيلة ودعاة خير. وهكذا يدخل الجسم في التاريخ وينخرط في السياسة ويغدو مشروطا بقيم، مولداً لأخرى ففى نهاية القرن الماضي كان الجسم الفاضل شاحبا منفعلا لا يقوى على حركة وكان العالم

راكدا ميَّالا إلى السكون أما في نهاية هذا القرن فقد صار "الكل يجري" وغدت الأجسام فعالة متحركة، وتحول الركود ركضا.

ليس لدي علم كبير بتاريخ الجري ولكني افترض ان الرئيس الأمريكي في نهاية القرن الماضي لم يكن يجري كل صباح، ولم يكن قادرا على قطع مسافة ستة كيلومترات كل صباح وأمام الملأ، أمام العالم (بنظامه الجديد). إنني أتصوره رجلا قليل الحركة كثير التأمل، جسمه لا يستمد سلامته إلا من عقله.

بيد أن التاريخ نفسه "يجري" فيحوِّل الأجسام، ويجدد الأنظمة ويُغيِّر القيم ويُبَدِّل المعايير.

## 64. من الهوية ـ الأصل إلى الهوية ـ العلاقة

بيّن باشلار، في استخلاصه لأهم مميزات "الفكر العلمي الجديد" أن الدور الذي أصبح "الكائن" العلميّ يلعبه غدا أكثر أهمية من طبيعته، مثلما أن "الهوية أصبحت تولد في الوقت ذاته مع العلاقة وتعاصرها" فأنت حين تسأل العالم المعاصر، رياضيا أكان أم طبيعيا، عن "طبيعة" هذا "الكائن" العلمي أو ذاك، لا يردك إلى أصول وبدايات، ولا يضعك داخل شجرة منطقية لها أجناس وأنواع وفصول، وإنما يحيلك إلى شبكة من العلائق، ويردك إلى مجموعة من العمليات والإجراءات التي يتولد بها "الكائن". فلم تعد هوية "الكائن" العلمي، ماهية وطبعا وخصائص جوهرية، بقدر ما غدت علائق وروابط. لم يعد تحديد "الهوية" وقوفا عند خصائص تخص الكائن وتميزه، بل وتفصله عن غيره، وإنما غدا إشارة إلى العملية أوالعمليات والإجراءات التي ينبغي القيام بها لاخراجه عن ذاته وربطه بغيره كي يتولد ويكون. ذلك أن وجوده مرتبط بخروجه عن ذاته وارتباطه بغيره ودخوله في علاقة أو علائق معه.

مـايميـز الهـوية بهـذا المعنى هو التـفـتح وليس الإنغـلاق، الخـروج وليس الدخـول. الهوية نتيجة ونهـاية وليست مبدأ واصلا. إنها ليست شجرة أنساب، وسلسلة توالدات وإنما بناءاً وتركيباً. إنها أقرب إلى الفيزياء منها إلى البيولوجيا.

هذا "التـدهور" الذي عرفه مـفهوم الهوية - الأصل في معناه الابيستيمولوجي، ليس في الحقيقة إلاّ أحد التجليات المتعددة "للتدهورات" التي عرفها ذلك المفهوم. فحتى إن ظهر أن معظم الفلسفات المعاصرة تعلي من شأنه وتصب اهتمامها عليه وتتخذه عناوين لمباحثها وموضوعاً لتفكيرها، فليس ذلك إلا بهدف مراجعته. ذلك أن السؤال عن "الأصل"، في هذه الفلسفات لم يعد يعني، كما يؤكدها يدغر، "السؤال: من أين صدرت الأشياء ؟ وإنما كيف تكونت؟" إنه يحيل إلى الكيفية التي تتكون بها لا المنبع الذي تصدر عنه وتستمد منه خصائصها. لهذا يميز أصحاب الجنيالوجيا والاركيولوجيا والاستذكار البداية الزمنية و"مبدأ الوجود" عن النشأة والأصول. وهم يرادفون بين "التكرار" والهوية، ويميزون هاته عن التطابق" ويجعلونها، مفعولا للإختلافات نتيجة لها.

غير أن الأهم من ذلك أنهم لا يضعونها داخل فلسفة تاريخانية، ولا يجعلون الهوية تستمد وجودها من البدايات الزمنية وأصول التاريخ وماضيه، وإنما تأخذ مقوماتها من المستقبل الذي تنشده، والشبكات التي تدخل فيها. وخلاصة القول إنهم يعتبرون أن الكائن عندما يخرج عن "ذاته" لا يضيع ويفقد هويته، وإنما يبنيها و"يؤسسها.

# 65 . الحداثة بـ " السَّلف "

مضى زمن لم يكن المرء فيه يمتلك الشيء إلا بعد أن يحسب له الف حساب .

فإذا هو رغب في سيارة أو ملبس كان عليه أن يضاعف جهوده ويكثفها كي يستطيع توفير فائض يدخره شيئا فشيئا حتى يتغلب على المسافة التي تفصله عن موضوع رغبته .

كان إمتلاك الشيء إنتصارا على العوز والزمن، وتتويجا لسلسلة من الجهود وضبط النفس والجيب. وكان الشيء المتلك يجسد جهدا واجتهادا وجهادا .

أما اليوم فقد أصبح الشيء "يجيء عندك" قبل أن تتملكه فكأنما هو الذي يرغب فيك لا أنت الذي ترغب فيه .

من إبداعات المجتمع الإستهلاكي " البيع بالسلف" . وهو طريقة من الطرق الكثيرة التي " ييسر " بها ذلك المجتمع على أعضائه عملية الإستهلاك واقتناء الأشياء، بحيث لا يعود ذلك الإقتناء تتويجا لمجهود مادي ومعنوي بل إنه يسبقه ويتقدم عليه.

إنها وسيلة يجعل بها المجتمع الاستهلاكي الاشياء في متناول الجميع ، ويجعل الأفراد "يملكون" كل الأشياء بالقوة . وهذا لايعني ، بطبيعة الحال أنه يعطيها اياهم من دون مقابل. إنه يطالب المقتني بتسديد ما عليه من ديون . لكنه يوفر له "تسهيلات" الأداء. إنه يهدي إليه الأشياء كما يهديه إليها ويهدي إليه وسائل اقتنائها . وهو يقلص المسافة التي تفصل الفرد عن موضوع رغبته، فيجعل الرغبة تشبع قبل المجهود لا بعده، ويجعل موضوع الرغبة ليس شيئا معلقا في المستقبل، وإنما حاضرا في الماضي، **إنه يجعل المرء في "تأخر"، دائم عن أشيائه،** لا يتطلع إلى إكتسابها ، وإنما يسعى إلى تبرير تملكها.

هذه العلاقة مع أشياء الاستهلاك الاقتصادي لا تختص بمجتمع بعينه وإنما ترتبط بالحياة المعاصرة التي لم يعد من الممكن تصورها من دون بنوك وقروض وديون وأرباح . لذلك فنحن أيضا نعيشها مع مستهلكاتنا. إلا أننا نعيشها بشكل أكثر إتساعا ولا نكتفي فيها بأشياء الاستهلاك الاقتصادي بل نعممها على أشياء الحداثة ومكتسباتها . ذلك أننا

نقتني كل مؤسسات الحداثة "بالسلف" إن صحّ التعبير . إن هاته المؤسسات تجيء عندنا ثم نعمل في ما بعد على تملكها ، إننا نقتنيها بأي ثمن ثم نعمل في ما بعد على تسديد الديون.

نبني مؤسسات المجتمع الديمقراطي ونعمل فيما بعد على دمقرطة العقول والنفوس والعلاقات.

نقتني أحدث أشياء التقنية ونعمل فيما بعد على أقلمتها وتكييفها مع عقولنا وعاداتنا. نترجم آخر ما استجد في عالم الفكر والأدب ونعمل فيما بعد على فهمه وهضمه. نبني أعظم المسارح وأفخم دور السينما ونحاول فيما بعد ملء فراغاتها وتسويد بياضها . نقيم أكبر المركبات الرياضية وأحدثها ونعمل فيما بعد على «استغلالها».

لذلك فغالبا ما تطرح علينا فيما بعد قضية كيفية تسديد الديون وأداء السلف :

فهل "نقسط" الديمقراطية إلى سنين وأجيال أم نؤدي دينها في أسرع وقت؟

هل نصنّع صناعة ثقيلة أم نبدأ بأخف الديون ؟

فعندما يتحدث البعض عن التدرج في بناء الحداثة وإرساء مكتسباتها ، فربما لا يعني هذا إلا التدرج في تسديد الدين لا التدرج في البناء. علاقتنا بمكتسبات الحداثة هي علاقتنا بأشياء الاستهلاك الأخرى : إننا لا نتطلع إلى إكتسابها، وإنما نحاول "تبرير" تملكها. ولكن أليس من مظاهر الحداثة أن نقتني كل شيء بالسلف حتى مؤسسات الحداثة نفسها؟ .

## 66 . دفاعا عن تاريخ وضعي

تميز اللغة الفرنسية بين نوعين من الحوادث فهناك مجرد الحدث L'événement وهناك الحدث الأكبر أو الواقعة L'avènement . وإذا كان قيام المفهوم الوضعي عن التاريخ يعني أن حوادثه أصبحت متكافئة من حيث أهميتها ودخولها في التسلسل العليّ، واشراطها للاحق بها وتمخضها عن السابق عليها، فإن ذلك التمييز بين الواقعة وما عداها

لن يعود له معنى، بحيث تغدو كل حوادث التاريخ واقعات لها أهميتها في تحديد مسلسل التاريخ ولا يعود في الإمكان اختزال التاريخ، وإرجاعه إلى لحظات مهمة تستقطب الكل، ورد قضاياه إلى "قضية" بعينها هي "القضية" واختزال مسائله إلى مسألة واحدة هي" أم المسائل".

ويبدو أن الثقافة العربية ما زالت تعيش ذلك التميز لا على مستوى اللغة هذه المرة، وإنما على مستوى الفكر والواقع، والظاهر أننا أبعد ما نكون عن الفهم الوضعي للتاريخ فما زلنا نرد حوادثه إلى واقعة أو واقعات معدودة. فترانا نراهن على قضية أو مسألة بعينها وتذوب في أعيننا باقي القضايا، ويغدو حل باقي المسائل رهينا بحل المعضلة الكبرى ومسألة المسائل. وربما كان هذا مردّ سلسلة الإجراءات التي تتسم بها برامجنا وتخطيطاتنا، فعندما يعلن في قطر من أقطارنا عن نية تعديل في حكومة أو تنظيم لإقتراع، يتوقف التاريخ وتعلق جميع التدابير وتتعطل كل الأجهزة، ويغدو الكل مرتبطا، لا بما قبله وما بعده، وإنما بالواقعة الأساس. وهكذا ننسى اليومي، ونطوي ملفات التشغيل والصحة وتوفير المياه، كي نفتح ملف الملفات، وندخل زمن الانتظار. وإذا علمنا كم هي كثيرة نيات تعديل الحكومات وما شابهها من تدابير، ادركنا كم هي طويلة أزمنة الإنتظار، في عالمنا العربي.

وهكذا يظل الزمان التاريخي يجري بمعزل عن إرادتنا ووعينا ووجداننا ومبادرتنا. الأمر الذي نلاحظ نقيضه في المجتمعات التي تمكنت منها الحداثة وتقدمت فيها العقلانية وترسخ عندها الفهم الوضعي للتاريخ، حيث نجد اهتماما يبدو لنا مفرطا، في بعض الأحيان بكل "شاذة وفاذة"، وإنهماكاً في اليومي ومتابعة لا تمل لكل الجزئيات، وعناية فائقة بالحوادث صغيرها وكبيرها، وعدم تعليق القضايا لجعلها رهينة بقضية بعينها.

تتبدل السياسات والإختيارات وتتغير الأوضاع، وتسقط حكومات وتطلع أخرى، لكن مسلسل التاريخ يظل جاريا لا يعرف الكلل ولا الإنتظار، وترى الكل يعيش اليومي في جزئياته ومشاكله ورتابته، ليعلنها حرباً لحظية على القبح والمرض والجوع والجهل والبطالة، وما ذلك إلا لاعلاء كل حدث وإنزاله منزلة الواقعة، أو قل لتعميم مفهوم الإمتداد الديكارتي ونقله من الفيزياء الطبيعية إلى الفيزياء الإجتماعية التاريخية، مع ما يقتضيه النقل والتعميم من تعديل.

من هذا المنظور تصبح الايديولوجيات الكبرى جميعها عدمية بأحد المعاني التي يعطيها نيتشه للكلمة. فعندما تشرط ايديولوجية معينة حركة التاريخ كلها بواقعة بعينها، يصبح معتنقو تلك الإيديولوجية في انتظار تلك الواقعة كي يبدأ التاريخ ويظهر الأمل ويشرع العمل. وتلك إحدى السيئات الكبرى للايديولوجيا بما هي كذلك. فكل إيديولوجيا نفي للتاريخ الفعلي. كل إيديولوجيا يوتوبيا. وذلك أيضا عيب النظرات الكلية إلى التاريخ فهي تقلص الزمن وتختزله وترده إلى وحدات كبرى هي أم الحوادث والوقائع والقضايا.

## 67. وحده المستقبل يحدد الماضي

حينما كان غاستون باشلار يقتبس عبارة نيتشه " المستقبل يُنير الماضي " فإنه لم يكن يعمل في الحقيقة إلا على التعبير عن الاتساع الهائل للثورة التاريخية التي ظهرت معالمها الكبرى عند نهاية القرن الماضي، والتي أخذت تكتسح ميادين الفكر المعاصرميدانا ميدانا.

ذلك أن تلك الثورة طالت ميادين تاريخ العلوم نفسه حيث اتضح أن المنعرجات الكبرى في ذلك التاريخ لم تكن تعمل فحسب على فتح آفاق جديدة، وإنما كانت أساسا إعادة نظر في ماضي تلك العلوم، وتأسيسا جديدا لأصولها. فظهور الهندسات اللا أوقليدية، أوالنظرية النسبية في الفيزياء، كانا منعرجين في تاريخ الفيزياء والرياضيات، لكنهما كانا أساسا انعراجين في ابيستيمولوجيا كل من الرياضة والطبيعة، وإعادة بناء للعلم ذاته، وتأسيساً جديدا لأصوله.

من وجهة النظر هاته، فإن الأصول تتأسس ولا تُؤَسس. إنها ما تفتأ تتخذ معناها وتتبدل، كلما لحق فروعها تغيير وطالها تحوُّل.

لعل ذلك ما جَعل اقطاب الحداثة الفلسفية يميِّزون بين البداية الزمنية والأصل. فلا

ينظرون إلى تاريخ الإنسان وفعالياته على أنها تسلسل كرونولوجي يتدرج من الماضي نحو المستقبل، من العلة نحو المعلول، ومن الأبسط نحو الأعقد ومن الأصول نحو الفروع. لقد عكس هؤلاء المنظور فأقاموا ثورة تاريخية أصبحت معها شجرة الإنسانية هي التي تغذي جذورها كلما ترعرت في السماء، كما غدت حركة التاريخ سلسلة من التأويلات، ومن التأسيس وإعادة التأسيس. من هذا المنظور تتخذ بعض المنعرجات الكبرى في التاريخ أهميتها لا من حيث هي ثورات تتجه نحو المستقبل فحسب، وإنما من حيث هي "قراءة جديدة" للماضي"، وإعادة بناء له. هذا شأن عصر النهضة الأوروبي الذي سمى نفسه كذلك، والذي نعت العصور التي سبقته بعهود الظلام. وذلك هو شأن عصر التدوين الإسلامي الذي بنى آفاق المستقبل وفتح أبوابها، فعمل بذلك على إعادة بناء ماضيه ونعته بما نعته به. معنى ذلك أن في كل توقف عند الماضي للتغني بأمجاده والإستناد إليه للقفز نحو المستقبل دليلا، لا على تصلب ذلك الماضي فحسب، وإنما على انسداد آفاق المستقبل التي لم تنفتح بما فيه الكفاية لتنير ذاتها و"تنير الماضي".

## 68. ايديولوجيا وحذر

الذين يتحدثون عن نهاية الايديولوجيا ربما يريدون أن يشيروا إلى نهاية منطق ثنائي، أو ثنائية المنطق التي كانت تستمد أصولها من ثنائية الانتولوجيا، والتي كان العالم ينقسم بمقتضاها إلى خير وشر، يمين ويسار، تقدمي ورجعي. على ضوء هذا التقسيم الواضح كان العالم واضحا محدد المسارات سهل المسالك. كان الخير بيناً والشر بيناً. وكان الكل بعرف ما ينبغي عمله وما لا ينبغي. بل إن حركة التاريخ، في كليتها، كانت قابلة للتفسير ممكنة التنبؤ.

في هذا الفضاء الخطي الذي لم يكن يبعث على "الدوخة" أو الدوار، كان من

السهل على المثقف أن يعرف مع من وأين ومتى وكيف ينبغي أن يتحدث، وفي أي منبر ينبغي أن يكتب، وباسم من يجب أن يتكلم. كانت الرؤية واضحة، والعالم شفافاً. ولقد كانت أحزاب اليمين تتميز بسهولة عن أحزاب اليسار، وكانت صحف اليمين منفصلة عن صحف اليسار، ومطبوعات اليمين عن مطبوعات اليسار. وحتى دور النشر كانت موزعة، فكان منها ما هو «متخصص» في اليسار، ومنها ما هو مختص باليمين. (لم نكن نقتني الكتاب لأنه من تأليف فلان، وإنما لأنه من منشورات ماسبيرو). غير أن عوامل متعددة متشابكة عملت على فضح هذه الثنائية وتعديدها وخلخلتها، فتضببت الرؤية وتعقد التاريخ، وتغيرت الجغرافية. فغدت صحف اليمين منبراً لليسار، وفتحت دور النشر أبوابها للأسماء المختلطة، بل إن العالم نفسه لم يعد مقسماً إلى معسكرات واضحة المعالم، مفصولة الحدود. ولا يعني ذلك أن المواقف كلها غدت متكافئة، وأن كل شيء غدا شراً مطلقاً، وأن المعايير اختلطت وأن المنابر تساوت وأن المنطق امّحى وإنما يعني، بالأولى، أن المنطق لم يعد ثنائي القيمة، وأن التاريخ لم يعد صراعاً بين اتجاهين أو معسكرين أو مذهبين، وأن العالم لم يعد قابلاً لأن يفهم وفق هندسة مبسطة ثنائية الابعاد، وإنما غدا هو نفسه لا متناهي الابعاد، متعدد القيم متداخلها، فأصبح اليسار منطوياً على يمين، والخارج متضمناً لداخل. من هنا صارت الفاظ مثل «التياسر» و «التيمن» تشير إلى حركات وتصرفات أكثر مما تحيل إلى مواقع ومنابر ومواقف، بحيث يمكن للمرء أن يتيمن وهو في موقع اليسار، ويتياسر وهو في جهة اليمين. لقد أصبح اليمين واليسار استراتيجيتين، لا موقعين أو «موقفين».

لم يعد الرأي، أو الشخص أو المذهب أو المنبر أو الإسم، حاملاً لصفة مطلقة، مستقراً في جهة بعينها من جهات الوجود، وإنما غدا في إمكاننا أن نكشف في كل يسار يميناً، وفي كل مادية جانباً مثالياً، بل وفي كل مثالية جانباً مادياً (كما كان يقول لينين). ولا يعني هذا اطلاقا اختلاط القيم، إذ أن الحديث عن الاختلاط لا يمكن أن يتم إلا انطلاقا من فصل أولي بين القيم : إنه، بالأحرى، تعقد وتشابك، أو هو على الأصح، تعديد لأبعاد الكائن، ورفض للثنائيات المبسطة.

لعل هذا ما يبرر افول مفاهيم استمدت قيمتها من خطوط فاصلة بين المواقف

كمفاهيم «الطليعة»و «التقدمية» و «النقد الايديولوجي»، بل ربما كان ذلك السبب في ميل الكثيرين إلى الحديث عن «نهاية الايديولوجيا»وربما كان الأمر يتعلق لا بنهايتها، وإنما بظهور ايديولوجيا حذرة، تخشى التبسيط وتتعامل مع «الواقع» والكائن والتاريخ بكثير من التيقظ وعدم الركون إلى البداهات والوضوح.

## 69. سوق العملة البشرية

كتب برغسون ذات مرة : "لو كان في قتل انسان واحد اسعاد البشرية جمعاء، لما بررت الغاية الوسيلة" معنى ذلك أن المبدأ الأخلاقي يجعل الفرد الواحد أكثر قيمة من البشرية كلها، وهو ينظر إلى كل انسان على أنه جوهرة نفيسة فريدة لا يمكن أن تخضع لقوانين السوق وحركات التبادل وتقلبات العملات.

لكن المبدأ الأخلاقي لم يكن قط هو الواقع الفعلي. ولعل التباين بينهما يزداد اتساعا كلما «تقدمت» البشرية. يشهد على ذلك ما نعيشه اليوم، وما تحمله لنا أخبار البورصة البشرية : فكم صوماليا قتل عند محاولة انقاذ الجندي الأمريكي!؟ وكم جزائريا كان يمكن أن يُضحى به مقابل الفرنسيين الثلاثة!؟ وكم فلسطينيا ينبغي «دفعه» مقابل اسرائيلي واحد!؟

يخضع سوق العملة البشرية للقوانين نفسها التي يخضع لها سوق العملة المالية. هناك انسانية «صعبة» وأخرى هينة تهون التضحية بها واهانتها وبيعها بثمن هيّن. لكن، ما مصدر هذا الهون والهوان والمهانة؟ وهل تخضع السوق البشرية لقوانين موضوعية لا دخل للعوامل الذاتية فيها؟

كتب أحدهم ذات مرة متسائلا : لماذا لا توجد رهائن عربية؟ لماذا لا يستعمل الغرب سلاح الاختطاف، فيحتجز رهائن من العرب ويطالب الحكومات العربية بدفع مقابلات

مادية وتضحيات بشرية لتحرير تلك الرهائن؟ الجواب الذي يقدمه صاحبنا كاف لإجلاء العوامل الذاتية التي تكرس التفاوت بين قيم العملة البشرية : لا وجود لرهائن عربية لأن لا أحد سيطالب بتحريرها. وليس في وسع أية حكومة أن تدفع ثمن الرهينة، لا لأنها تعجز عن ذلك، وإنما بكل بساطة، لأن الرهينة لا ثمن لها ولا قيمة، أو لأن ثمنها من الهون بحيث يشعر من يطالب به ومن يدفعه بشيء غير هين من المهانة. ولعل هذا يتجلى، أكثر ما يتجلى، عند اللحظات التي تكون فيها عملية التبادل ضرورية فيطرح تقويم "السلع" المتبادلة نفسه، كما هو الشأن عند تبادل أسرى الحرب حيث تجد بعض الحكومات «الصعبة» مستعدة لدفع مئات من وحدات العملة البشرية "الهينة" مقابل فرد واحد. لا لأن ذلك الفرد يستمد قيمته من عملية التبادل نفسها، وإنما لأن له قيمة في مجتمعه، ولأنه عملة صعبة حتى قبل التبادل. إنه جوهرة نفيسة لا يمكن التضحية بها حتى ولو كان في ذلك اسعاد البشرية جمعاء.

## 70 . لعبة الغزو

في معرض تحليله للُعب الأطفال يعيب رولان بارت على اللعب الفرنسية كونها تنطلق من فلسفة معينة خلاصتها ان هذه اللعب ، بدل ان تعامل الطفل على أنه طفل، تنظر إليه على أنه "رجل صغير السن" . فتقدم له "عالم الكبار مصغرا" . ذلك أن هذه اللعب من صنع تقنية الحياة المعاصرة كبيرة السن . لذلك فهي تحاول أن تلخص حياة الكبار وتوجزها للصغار.

و حياة الكبار اليوم هي بطبيعة الحال الحروب أولا و قبل كل شيء ، وهي ثانيا العلم و نتائجه ، و هي أيضا تفنن في وسائل النقل و أجهزة الاتصال، أو قل في المجمل، إنها عالم التقنية، أو العالم كتقنية ورياضيات مستثمرة.

بهذا المعنى فإن طفل اليوم لا يكتشف العالم من لعبه، وإنما يتمرن على استخدام

التقنية، واستعمال أدواتها واكتساب مهاراتها. واللعب لا ترمي إلى خلق أطفال مبدعين خلاقين، يتمتعون بروح المغامرة والمبادرة، والقدرة على الدهشة والشعور بالفرح، وإنما إلى صنع رجال صغيري السن يتمرنون على استهلاك منتوجات التقنية واستعمال أشيائها. وهذا لا يصدق على وظيفة اللعبة فحسب، وإنما أيضا، وربما أساسا، على "مادتها". فطفل اليوم لا يلعب بلعب من خشب وطين، بلعب «طبيعية» وإنما بلعب من كيمياء وفيزياء، إنه يلعب بالموجات والاهتزازات، بالضوء والصورة.

يصدق هذا التحليل الذي يقدمه بارت هنا على أطفال العالم مهما كانت أوطانهم أو لغاتهم أو أجناسهم، وهو ينطبق على اللعب أنى كانت. غير أن الباحث الفرنسي، ما ينفك خلال الدراسة كلها، ينعت اللعب التي يتحدث عنها بأنها «لعب فرنسية».

إن اللعب التي يتعامل معها بارت لا تعرف أزمة هوية ولا قضية وطن. والظاهر أن المسألة لم تكن لتطرح على الباحث الفرنسي إذ كان يكفيه أن يتفحص اللعبة كي يتأكد من ذلك. صحيح أنه يجد عبارة مكتوبة بلغة ليست هي الفرنسية وسيقرأ Made in France، إلا أنه لن يشعر، أمام اللعبة، إلا بغربة واحدة إن صح التعبير. أما نحن فغربتنا إزاء لعب أطفالنا غربتان : فكل لعب أطفالنا غريبة مستوردة، وكلها مكتسحة غازية، ذلك أن التقنية المعاصرة تختار في وطننا الطفل قبل أن تمارس اكتساحها على الكبار، إلى حد أننا يمكننا أن نجزم بأن أطفالنا يعيشون المعاصرة قبلنا، إنهم يدركون العالم كرياضيات قبل أن يدركوه كأيديولوجيات. وهم يعيشون الوجود كتقنية قبل أن يعيشوه كتراث، إنهم يعرفون الحداثة قبل أن يتشربوا التقليد، أو إن شئت فقل إنهم يعيشون الحداثة صغاراً لكي يبتعدوا عنها كباراً، فكأنهم يعيشون التاريخ مقلوبا.

فلو أردت إذن أن تعرف حكاية الغزو الثقافي في وطننا العربي، فربما لا ينبغي عليك أن تسأل الكبار. اسأل الصغار فهم أدرى باللعبة!

# المحتويات

# للمؤلف

**الفلسفة السياسية عند الفارابي**

دار الطليعة، بيروت، 1979. ط. 4، 1993

**الميتافيزيقا، العلم والإيديولوجيا**

دار الطليعة، بيروت1981، ط. 2، 1993

**درس الإبيستيمولوجيا**

(بالاشتراك مع سالم يفوت)، دار توبقال، 1985، ط. 3، 2001

**أسس الفكر الفلسفي المعاصر**

دار توبقال، 1991. ط. 2، 2000

**ثقافة الأذن وثقافة العين**

دار توبقال، 1994

**بين بين**

دار توبقال، 1996

**في الترجمة**

شراع، 1998. ط. 2، دار الطليعة، 2001. ط. 3 مزيدة ومترجمة، كمال التومي، دار توبقال، 2006

**ميتولوجيا الواقع**

دار توبقال، 1999

**الفكر في عصر التقنية**

أفريقيا الشرق، 2000

**بين الاتصال والانفصال**

دار توبقال، 2002

**لعقلانية ساخرة**

دار توبقال، 2004

**ضد الراهن**

دار توبقال، 2005

**منطق الخلل**

دار توبقال، 2007

**في الانفصال**

دار توبقال، 2008

**حوار مع الفكر الفرنسي**

دار توبقال، 2008

# ترجمات

**الصهيونية واليسار الغربي، عبد الكبير الخطيبي**

دار العودة، بيروت، 1980

**الكتابة والتناسخ، عبد الفتاح كيليطو**

المركز الثقافي العربي، دار التنوير، بيروت/ الدار البيضاء، 1985

**الرمز والسلطة، بيير بورديو**

دار توبقال 1985. ط. 3، 2007

**درس السيميولوجيا، رولان بارط**

دار توبقال، 1985. ط. 3، 1993

**جينيالوجيا المعرفة، ميشيل فوكو**

(بالاشتراك مع أحمد السطاتي) دار توبقال، 1988. ط. 2، 2008

**أسئلة الكتابة، موريس بلانشو**

(بالاشتراك مع نعيمة بنعبد العالي)، دار توبقال، 2004

**الفلسفة الحديثة** (بالاشتراك مع محمد سبيلا)، دار الأمان، 1991. ط. 2، مزيدة، أفريقيا الشرق، 2001

**سلسلة دفاتر فلسفية** (بالاشتراك مع محمد سبيلا)، دار توبقال.



الظاهر أن اللغة العربية ليست هي وحدها التي تقرن العين بالتفكير والأذن بالأخلاق، فنقول : «صوت الضمير» و«عين العقل». يقال إن اللغات الإغريقية واللاتينية والجرمانية كلها تربط الصوت بالضمير، والسمع بالطاعة، والأذن بالرضوخ.

لا عجب إذن أن تكون ثقافة الأذن ثقافة السمع والمحافظة، إنها ثقافة الوثوقية والتقليد، ثقافة ترضخ للصوت-المنبع، ولا تبتعد عنه بما يكفي كي تُعمل فيه «فكرها». ثقافة الأذن هي على الدوام ثقافة سلطة : فكلُّ سمْع طاعةٌ.

أما العين، لما لها من قوة قلب ذاتي على شبكيتها، ولما لها من قدرة على تعديد منظوراتها وزوايا نظرها، فهي تجعل الثقافة التي تعتمدها ثقافةً نقديةً تسلّم، منذ البداية، بأن التأويل يتعدد وأن المنظورات تختلف، وأن كل معرفة تصحيحٌ لأخطاء، وأن كل علم تسبقه إيديولوجيا تقلبُ الأمورَ «مثلما تقلب الموضوعاتِ على شبكية العين».



الثمن 38 درهما